Grundlinien

der

Religionsphilosophie.

Eine Vorarbeit

in

Hinsicht auf die zweyte, ganz von Neuem ausgearbeitete Auflage seiner Darstellung derselben

von

Dr. J. Salat,

königl. Geistlichem Rath und ordentlichem Professor der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität zu Landshut.

Sulzbach,

in des Commerzienraths J. E. Seidel Kunst- und Buchhandlung.

1819.

Quid est enim ratione divinius? Prima igitur homini cum Deo rationis societas.

Cicero.

Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt;
Wie auch der menschliche wanke,
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke,
Und ob alles im ewigen Wechsel kreis't
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.

Schiller.

Vorrede.

Die erste Auflage der genannten Darstellung, vom Jahre 1810, ist schon seit einiger Zeit vergriffen: wollte der Verfasser nur etwas hin und wieder abändern oder hinzusetzen, so konnte die zweyte Auflage bereits vor zwey bis drey Jahren erscheinen.

Allein, bestimmt durch die hohe Wichtigkeit des Gegenstandes, nahm er eine ganz neue Ausarbeitung vor. Und er wünschte noch immer, erst über diesen und jenen Hauptpunkt seine Ansicht mehr zu vervollkommnen, eben darum erst dieses und jenes Vorzügliche, was über denselben Gegenstand erscheinen möchte, vorher noch zu prüfen, zu vergleichen, und so, durch Prüfung des Empfangenen und durch weiteres Selbstdenken, erst selber die Sache, worauf es ankommt, noch tiefer und schärfer zu erfassen. Es gilt ja die Erkenntniß der Wahrheit, und zwar in Ansehung des Höchsten und Wichtigsten.

Aber jetzt verloren sich allmählig auch in dem akademischen Kreise des Verfassers alle Exemplare der ersten Auflage; und er fand sich gezwungen, seinen Zuhörern einen Auszug aus der zweyten Auflage als Handschrift mitzutheilen.

Hierauf nun wurde ihm, von mehr als Einer Seite, der Wunsch geäußert, auch dieser Grundriß möchte (als „Prodromus") gedruckt werden. Der Wunsch kam auch von Männern, welchen er den Grundriß mitgetheilt hatte, und denen er Sachkenntniß zutrauen konnte. So mag denn diese kleine Schrift vor der größern hergehen, wie sonst wohl auf größere Werke ein Auszug daraus gefolgt ist.

Und so mag dann, eben aus dem angegebenen Grunde, die zweyte, ganz vom Neuen ausgearbeitete Auflage des gedachten Versuchs erst nach einiger Zeit erscheinen: in zwey Bänden. — Es hatte dem Verfasser gut geschienen, den Plan des ersten Theils soweit abzuändern, daß die Religionsphilosophie in dieser Hinsicht mit der zweyten Auflage seiner Darstellung der Moralphilosophie ganz übereinstimmte; und die Art, wie der würdige Recensent derselben in den

Göttingischen gelehrten Anzeigen diesem Plane beygestimmt hat, bestärkte den Verfasser in seinem Vorsatze. — In den Anmerkungen, welche der Ausarbeitung jedes Paragraphs angehängt sind, ist nicht nur zu der kritischen Vergleichung und dadurch zur völligerern Erkenntniß der Wahrheit Stoff oder Anlaß gegeben, sondern auch auf den Gang der höhern wissenschaftlichen Bildung im deutschen Vaterlande eine besondere Rücksicht genommen. Darum hat, wie ich hoffe, dieser Versuch auch ein besonderes historisches Interesse.

Hier aber, in dieser Vorarbeit, sollten nur die Grundlinien gezogen werden. Daher mochten wohl füglich, wie die weitere Darstellung oder die Beweisführung in diesem Sinne, so auch die Uebergänge wegbleiben. Und als kurze Uebersicht der Hauptgedanken oder des Gedanken-Gangs dürfte vielleicht diese kleine Schrift dann wohl auch neben jener bestehen können. Möge sie indeß wenigstens da und dort in Absicht der Sache, die unsre höchste und wichtigste Angelegenheit ist, glücklich vorbereiten!

Wem übrigens irgend ein Hauptpunkt oder Hauptgedanke gar nicht einleuchten sollte; den müßte der

Verfasser freylich einladen, sein Urtheil so lange zu verschieben, bis er die größere Schrift eingesehen hätte. Jede Belehrung, jeden kritischen Wink, der ihm indessen auch darüber von irgend einem Mitarbeiter in diesem Felde der Wissenschaft zukommen mag, wird er dankbar aufnehmen und benutzen, zum Behufe des Bessern.

Noch sey, was besonders wichtige Punkte betrifft, dem Verfasser erlaubt, auf eine größere Schrift, womit sich diese zunächst verbindet, zu verweisen: „Sokrates, oder: über den neuesten Gegensatz zwischen Christenthum und Philosophie. Mit mehrern Belegen, vornehmlich aus dem protestantischen Deutschlande. Auch ein Beytrag zum Behufe des Bessern im deutschen Vaterlande.“

Landshut,
im Januar 1819.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

§. 1. Wie sich die Religionsphilosophie zur Philosophie überhaupt verhalte, und von welchem Punkte sie zunächst ausgehe? . . . . . . 1.

§. 2. Wie sich die Religionsphilosophie zur Religion verhalte, und wozu dieselbe bestimmt sey? . 2.

§. 3. Plan der gegenwärtigen Darstellung. — Eintheilung. . . . . 3.

Erster Theil.

Das Religiöse an sich betrachtet.

Erster Abschnitt.

Von der religiösen Anlage.

§. 4. Ob es einen ersten, innern Grund der Möglichkeit in Ansehung der Religion gebe? . . . 5.

Seite.

§. 5. Ist dieser innere Grund der Religionssinn? . 6.

§. 6. Ist dieser innere Grund das Religionsgefühl? 7.

§. 7. Ob der besagte Grund mit dem Religionstrieb Eines sey? . . . . . 8.

§. 8. Warum Sinn, Gefühl und Trieb, und nicht vielmehr Anlage oder Vermögen? . . . . 8.

§. 9. Welche Anlage hat den Vorrang, die religiöse oder die moralische? . . . . . 9.

§. 10. Wie unterscheidet sich die religiöse Anlage von der moralischen? . . . . . . 11.

Zweyter Abschnitt.

Von der religiösen Offenbarung.

§. 11. Wodurch ist die Entwickelung der religiösen Anlage zunächst bedingt? . . . . . 12.

§. 12. Offenbarung: äußere und innere. . . . 13.

§. 13. Von der Quelle aller Offenbarung: nähere Bestimmung. 13.

§. 14. Ergebnisse: „Vernunftreligion" ꝛc.? — Rationalismus und Supernaturalismus. — „Moralische Religion"? . . . . 15.

Dritter Abschnitt.

Von der religiösen Gesinnung.

§. 15. Wie sich der Glaube an die Offenbarung anschließe? . . . . . . 20.

Seite

§. 16. Verhältniß der Religiosität oder des Glaubens zur Moralität. . . . . . . 21.

§. 17. Verhältniß der Religion zur Gewissenhaftigkeit; ferner: zur Vernunft, Freyheit, Menschenwürde und Humanität. . . . . . .

§. 18. Ist der Glaube Ansicht oder Absicht, in deren Zusammenhange mit dem Gefühle, dem religiösen Sinn und der Liebe? — Ferner: giebt es eine „Glaubensverschiedenheit"? Und: einen "wahren Glauben"? . . . . . . 24.

§. 19. Wie sich der Glaube zu der Ueberzeugung, daß Gott sey, verhalte? . . . . . . 26.

Vierter Abschnitt.

Von der religiösen Erkenntniß.

§. 20. Giebt es ein Wissen um Gott? — Ferner: von dem „absoluten Wissen"; und: ob der Glaube aufhören müsse, wann das Wissen eintritt? Also „Wissenschaft"! . . . . . . 27.

§. 21. Wie die wissenschaftliche Ueberzeugung, daß Gott sey, entstehe? — Ein neuer Versuch: also ein „Beweis"? — Rückblick auf die ältern Beweise für das „Daseyn" oder die Existenz Gottes. . . 30.

§. 22. Was Gott sey, oder: die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. . . . . . 35.

Seite.

§. 23. Weitere Erklärung: von dem Urwesen, der Ursubstanz und dem Urgeiste; ferner: von dem Urwahren ꝛc. . . . . . . 40.

§. 24. Noch eine wissenschaftliche Bestimmung: Gott als Objekt und Subjekt betrachtet; von der Persönlichkeit Gottes; und von der göttlichen Natur. . . 42.

§. 25. Ob sich demnach die Mystik mit der Religionsphilosophie vertrage? — Mit besonderer Rücksicht auf ein Bedürfniß unserer Zeit. . . . 45.

Zweyter Theil.

Das Religiöse in seiner Erscheinung betrachtet.

Erster Abschnitt.

Von dem Verhältnisse des Wesens zur Form in Absicht der Religion.

§. 26. Religion und Religionen; — die Sprache des Historikers und Politikers. . . . . 47.

§. 27. Der Mythos, die Mythologie und das Symbol. 48.

§. 28. Der Anthropomorphismus: nähere Bestimmung — 49.

§. 29. Monotheismus und Polytheismus. . . 50.

§. 30. Heidenthum und Christenthum. . . . 51.

Zweyter Abschnitt.

Von der gültigen Setzung in Absicht der Form zum Behufe der Religion.

Seite.

§. 31. Die Lehre, Dogmatik; das Positive. . . 53.

§. 32. Die Lehren oder Lehrsätze von dem Verhältnisse Gottes zu dem Menschen. . . . . 54.

§. 33. Die Lehren von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott. . . . . 61.

Dritter Abschnitt.

Von der gültigen Verneinung in Absicht der Form zum Behufe der Religion.

§. 34. Hyperdogmatismus: Aberglaube; Fanatismus. 64.

§. 35. Religionsfreyheit; Aufklärung; Duldung. . 65.

§. 36. Indifferentismus; Unglaube; Atheismus. . 69.

Vierter Abschnitt.

Von derjenigen Bildungsanstalt, welche das Gültige dieser Setzung und Verneinung (Position und Negation) in Absicht der Form, zum Behufe des Wesens der Religion, miteinander verbindet.

§. 37. Die Kirche nach der Idee; — Ursprung oder Genesis derselben. 74

§. 38. Die zwey Seiten der Einen Kirche: die positive und negative Seite miteinander verbunden, oder: der reine Katholicismus und der reine Protestantismus. . 75.

Seite

§. 39. Was nothwendig eintrete, wenn entweder das katholische Element von dem protestantischen oder dieses von jenem getrennt wird? . . . . 76.

§. 40. Wie sich demnach Kirche und Staat, mit Rücksicht auf den Einen Zweck der Menschheit, zu einander verhalten und miteinander vertragen? . . 78.

Beschluß.

Rückblick auf das Verhältniß des Religiösen zum Moralischen, und auf den Zweck der Religionsphilosophie. . 82.

Einleitung.

Einleitung.

§. 1.

Wie sich die Religionsphilosophie zur Philosophie überhaupt verhalte, und von welchem Punkte sie zunächst ausgehe?

1. Die Religionsphilosophie ist ein Hauptzweig der Einen Philosophie, und folglich wie diese, im tiefsten Grunde betrachtet, dem Wesen nach praktisch, und der Form nach theoretisch.

2. Sie hat eben darum denselben Gegenstand: das Uebersinnliche, Unbedingte oder Göttliche; aber = Gott, indem, was kraft der Idee schon im Göttlichen überhaupt als Gegenstande der Philosophie gesetzt war, in der Religionsphilosophie als besonderer Gegenstand derselben hervortritt.

3. So erscheint Gott als das Alpha nach der Idee, und zugleich als das Omega nach dem Begriffe, welcher, auf dem Grunde der Idee, in der weitern wissenschaftlichen Darstellung eintritt.

4. Dieser Begriff ist eben der ethische Grundbegriff zufolge jener Grundsetzung: „das Moralische und Physische," als der nächsten wissenschaftlichen Bestimmung jener allgemeinen: „das Uebersinnliche und Sinnliche, Göttliche und Natürliche ꝛc."

5. Indem wir die Religionsphilosophie dergestalt an die Moralphilosophie anschließen, wird dem Moralischen keineswegs ein absoluter Vorrang (Primat) zugesprochen.

Denn es ist hiebey, kraft der Idee, vorausgesetzt die objektive und subjektive Einheit Beyder, des Religiösen und Moralischen:

a) die objektive, weil Beyde göttlicher Art — ein metaphysisches Objekt oder Gegenstand der Idee — sind; und

b) die subjektive, weil Beyde in der Tiefe des Gemüths ursprünglich Eins sind, da weder die Religiösität vor der Moralität, noch diese vor jener ursprünglich eintritt: ein Hauptpunkt, der zum Theile schon aus der Moralphilosophie erhellet, sein völliges Licht aber in der Religionsphilosophie erhalten soll.

§. 2.

Wie sich die Religionsphilosophie zur Religion verhalte, und wozu dieselbe bestimmt sey?

1. Die Religionsphilosophie giebt nicht den Glauben oder die Religion (in dieser Bedeutung des Wortes): wer des Studiums dieser Philosophie, so wie der Philosophie überhaupt, wahrhaft empfänglich ist, bringt den religiösen Glauben schon mit.

2. Wer auf dem bekannten Studienwege zu jenem der Philosophie und hiemit der Religionsphilosophie herankommt, hat auch — wofern er den Weg ächter Bildung wandelte — nächst diesem Glauben bereits einige Begriffe von dem Gegenstande derselben.

3. Die Religion verhält sich also zur Religionsphilosophie wie der Grund zu dem Begründeten. — Hieraus erhellt auch das Wahre der neuern Sprache: „Religion und Philosophie sind Eins.“

4. Nur die weitere Ergründung und schärfere Bestimmung in Absicht dessen, was man so weit schon besitzt und kennt, kann und soll demnach folgen vermittelst des Studiums der Religionsphilosophie.

5. So entspricht die Religionswissenschaft der Bestimmung des Menschen zur ächten, höheren Bildung und hiemit zur harmonischen Ausbildung seiner Kräfte. Und so erscheint dieselbe wahrhaft als Bildungsmittel von hohem Werthe:

a) in Bezug auf das eigene Selbst, gegen jeden Trug oder trügerischen Schein, Zweifel, Blendwerke u. s. f. in Ansehung des Höchsten und Wichtigsten, — von Innen und Außen; und

b) in Bezug auf den Mitmenschen, wie da Einer auf den Andern bildend einwirken soll, nach den mancherley, im äußern Kreise der Menschheit gegebenen Anlässen und Verhältnissen.

§. 3.

Plan der gegenwärtigen Darstellung. — Eintheilung.

1. Wie in der Moralphilosophie, so unterscheiden wir auch in der Religionsphilosophie zuerst die Sache an sich und in ihrer Herausbildung. Daher

I. erster Theil: das Religiöse an sich —, und
II. zweyter Theil: das Religiöse in seiner Erscheinung betrachtet.

2. Bey dem Blicke auf das Religiöse an sich erscheint

I. das Objektive — nämlich, an diesem Orte, in der metaphysischen Bedeutung des Wortes —, und zwar

A. wie es allen menschlichen Wesen als solchen zukommt; daher der erste Abschnitt: von der religiösen Anlage; und

B. so, wie es nur dem Menschen zukommt, welchem die Erziehung in Absicht auf das Uebersinnliche nicht mangelte; daher der zweyte Abschnitt: von der religiösen Offenbarung; — und

II. das Subjektive, und zwar

A. in Bezug auf den Willen, wie dieser ursprünglich eintritt ꝛc.; daher der dritte Abschnitt: von der religiösen Gesinnung, und

B. in Bezug auf den Verstand, wie dieser als Organ der Vernunft und in Absicht auf das Göttliche = Gott (oder in sensu eminenti) hinzukommen soll; daher der vierte Abschnitt: von der religiösen Erkenntniß.

3. Sehen wir nun auf das Religiöse in seiner Erscheinung, so ergeben sich folgende vier Abschnitte:

a) von dem Verhältnisse des Wesens zur Form in Absicht auf die Religion;

b) von der gültigen Setzung vermittelst dieser Form,

c) von der gültigen Verneinung in Absicht derselben, und

d) von einer Bildungsanstalt, welche das Gültige auf der einen und auf der andern Seite miteinander verbindet.

Erster Theil.

Das Religiöse an sich betrachtet.

Erster Abschnitt.

Von der religiösen Anlage.

§. 4.

Ob es einen ersten, innern Grund der Möglichkeit in Ansehung der Religion gebe?

1. Wie überall, so erscheint auch hier die Möglichkeit vor der Wirklichkeit. Die Möglichkeit aber wird abgetheilt in die formale und reale. Die Formale oder logische heißt mit Einem Worte Denkbarkeit; die reale hingegen mag, im Vergleiche damit, Vermögen genannt werden. Und das Vermögen zerfällt in das übersinnliche und sinnliche, nach der bekannten Grundsetzung in Absicht des Was. Auch kann das Erstere bildlich der göttliche Keim im Menschen, so wie bekanntlich das Letztere Naturkeim genannt werden.

2. Die reale Möglichkeit in Bezug auf die Religion ist objektiver Grund — aber ein metaphysisch Objektives —, so wie bekanntlich das Reale und Objektive Eines sind. Nur dem Materialisten, wie solcher das Reale rc. auf die Sinnenwelt oder das Sinnliche einschränkt, mag jene Vorstellung nicht einleuchten.

3. Dieser objektive Grund beruht auf den zwey Momenten, daß der Mensch

a) ein Göttliches, im eigentlichen Sinne des Wortes, in sich hat, aber

b) nicht das Göttliche — schlechthin, sondern mit Beschränktheit. Daher wird die Religion weder Gott, noch dem bloßen Naturdinge zugeschrieben.

4. So gründet sich die Religion zunächst objektiv im Wesen der Menschheit: daher die Bestimmung aller Menschen zur Religion!

5. Diese Ansicht, von einem innern, objektiven und gemeinschaftlichen Grunde in Bezug auf die Religion, steht entgegen

a) der Aufklärerey, oder, wie man ehedem sagte, der Frey- und Starkgeisterey, welche die Religion als ein schlechthin von Außen Gekommenes, d. h. dem Menschen Aufgedrungenes, ansieht und verwirft, oder sie höchstens als Kapzaum des Pöbels, als eine Art von Staatsmaschine und Verwaltungsmittel noch gelten läßt, — und

b) der Pfafferey, oder, wenn man will, dem Pfaffismus (nicht der eigentlichen Geistlichkeit und Kirche), so wie dieser böse Geist, d. h. der böse Geist in dieser Gestalt, zwar von der Religion schwatzt, oder dieselbe so weit annimmt, aber sie auch als ein bloß von Außen Gekommenes, sage man auch: von Oben Gegebenes, vorstellt, und als Mittel zu seinem Vortheile, als ein tüchtiges Triebrad des Eigennutzes, der Herrschsucht, Habsucht u. s. w. auf Kosten des Volkes und hiemit der Menschheit behandelt.

Anmerkung. Eine mildere Erklärung gebührt, in Hinsicht auf den innern Grund der Religion, einer Lehre, die zwar selbige auch, aber doch nicht schlechthin, von Außen ableitet. Es giebt auch hier einen unverschuldeten Irrthum: aber ein solcher ist dann nicht durchgeführt, oder konsequent.

§. 5.

Ist dieser innere Grund der Religionssinn?

1. Wir handeln hier von einem Objektiven, — von dem Uebersinnlichen. Allein der Sinn in der objektiven Bedeutung, welche zugleich die eigentliche ist, geht ja bloß auf die Sinnenwelt.

2. Die subjektive Bedeutung des Wortes Sinn, die uneigentliche, betrifft theils das Vernünftige oder Uebersinnliche, theils das Verständige oder Logische:

a) moralischer Sinn, religiöser Sinn u. s. w. — selbst der „Sinn für das Uebersinnliche" ist daher entstanden —, und

b) der „Sinn eines Wortes," mit dem Begriffe oder Verstande ganz Eins.

Also hier ist überall ein Sinn, den nicht Jeder hat, den man dem einen Menschen zu- und dem andern abspricht. So genommen, ist folglich das Wort Sinn ganz untauglich zur Bezeichnung jenes allgemeinen Grundes.

3. Wollte man auch den Religionssinn von dem religiösen Sinne oder dem Sinne für Religion, wie das Objektive vom Subjektiven, unterscheiden: so wäre doch hier nicht nur ein Widerspruch mit jener doppelten Rede, sondern auch in der Wortstellung selber eine Mikrologie, welche nimmermehr eine wissenschaftliche Unterscheidung gewähren könnte. Denn so dienet weder die Grammatik noch die Logik der Philosophie oder, was hier Eines ist, der Metaphysik.

§. 6.

Ist dieser innere Grund das Religionsgefühl?

1. Man unterscheide zuvörderst Gefühl und Gefühlsvermögen: dieses verhält sich zu jenem wie das Objektive zu dem Subjektiven (wie das Gegebene zu dem Erworbenen). Da wir nun an diesem Orte von einem Objektiven handeln, so kann jener Ausdruck nicht Statt finden.

2. Die Zusammensetzung des Gefühls mit der Religion gewährt nichts Anderes oder Besseres, so lange jene Unterscheidung besteht. Und wenn auch vorzügliche Schriftsteller das Gefühl öfters = Gefühlsvermögen nehmen, so bleiben dieselben doch immer nur Einzelne; und diese Rede derselben ist immer ein Mißgriff, ein Verstoß gegen ein

Grundgesetz der Logik, wie solche in der Grammatik waltet, und wie beyde der Metaphysik oder ihrem Gegenstande, dem Uebersinnlichen, zu dienen bestimmt sind.

3. Wollte man auf das Gefühl = Gewissen zurückweisen, so wäre auch da ein Mißgriff. Denn auch das Gewissen verhält sich zum Gefühle wie das Gegebene zu dem Erworbenen. Man spricht ja das Gefühl für Gott, Religion, Tugend u. s. w. gerade so, wie den Sinn für das Gute, dem einen Menschen zu und dem andern ab.

§. 7.

Ob der besagte Grund mit dem Religionstrieb Eines sey?

1. Der Trieb in Bezug auf das Uebersinnliche ist allerdings ein Objektives, aber nicht das erste Objektive, worauf es hier ankommt.

2. Wollte man daher den Religionstrieb annehmen, so fiele er mit dem moralischen Triebe zusammen. Dieser ist aber, laut der Moralphilosophie, Eines mit dem Gewissen, wie solches die sittliche Anlage voraussetzt, und zunächst vor jeder sittlichen Thätigkeit hergeht.

3. Spräche man aber von dem religiösen Trieb als einem lebendigen: so wäre da entweder eine Metapher, oder eine Verwechselung des Objektiven mit dem Subjektiven, wie nämlich die sittliche Triebfeder in der populären Darstellung öfters auch Trieb mit dem Beyworte lebendig heißt.

4. Von dem Religionstriebe kann folglich erst im zweyten Abschnitte die Rede seyn, wo derselbe als Eines mit der innern Offenbarung erscheinen wird.

§. 8.

Warum Sinn, Gefühl und Trieb, und nicht vielmehr Anlage oder Vermögen?

1. Jene Worte weisen besonders auf die Abhängigkeit hin: so konnten sie in der Rede vom Religiösen vordringen.

2. Diese hingegen, Anlage und Vermögen, richten den Blick besonders auf den Menschen, auf dasjenige, was in ihm liegt, und was aus dieser Anlage hervorgehet, insbesondere als Frey- oder Selbstthätigkeit: so konnten diese Worte in der Lehre vom Moralischen vordringen.

3. Sagen wir nun auch, in Ermangelung eines andern passenden Ausdrucks, religiöse Anlage, ja sogar religiöses Vermögen: so gehen wir aus von dem Einen, was kraft der Idee erscheinet, und richten zwar den Blick

a) bey dem Worte Anlage oder Vermögen auf den Menschen als Glied der Menschheit, und wie er als Subjekt eintreten soll, aber

b) bey dem Beyworte religiös immer zugleich, ja nach jener Setzung zuerst, auf das unendliche Objekt, worauf eben das Wort „religiös, das Religiöse" u. s. f. hinweiset.

4. Uebrigens ist, dem Obigen zufolge,

a) der Sinn in Bezug auf das Uebersinnliche eine Metapher und subjektiv;

b) das Gefühl keine Metapher, aber subjektiv — vorausgesetzt, was freylich noch streitig ist, jedoch im Ganzen hervorsticht, die Unterscheidung des Gefühls von der Tastung und der bloßen Empfindung sowohl, als von dem Gefühlsvermögen —; und

c) der Trieb in derselben Hinsicht kein Subjektives, sondern, wie gesagt, ein Objektives — aber nicht das Erste, da eben der Trieb überhaupt, der physische sowohl als der moralische, den Keim oder die Anlage voraussetzt.

§. 9.

Welche Anlage hat den Vorrang, die religiöse oder die moralische?

1. Wie das Religiöse und Moralische, so leiten wir auch die religiöse und moralische Anlage von dem Einen Uebersinnlichen ab, wie nämlich dasselbe zuvörderst, kraft

der Idee, indem solche der materialistischen Denkart entgegen tritt, nur als Eines erscheint — im Unterschiede von jedem Andern, was nur bedingten Werth hat.

2. So betrachtet, sind folglich die religiöse und moralische, oder die moralische und religiöse, Anlage ganz Eines: beyde sind absoluter (übersinnlicher, göttlicher) Art; und von einem „Primat" der einen oder der andern kann folglich gar keine Rede seyn.

3. Dieses mag noch mehr einleuchten, wenn wir die Extreme betrachten, welche nothwendig hervorkommen, sobald man, entweder das Religiöse oder das Moralische schlechthin obenan setzt, wie dort: „das Uebersinnliche und Sinnliche, das Göttliche und Natürliche." Denn

a) setzt man dergestalt, auf kritische oder kantische Weise, „das Moralische und Religiöse;" so fällt offenbar das Letztere in die Kategorie des Bedingten hinab, d. h. es wird aufgehoben: so entsteht das wissenschaftliche Ungeheuer — der „moralische Atheismus."

b) Setzt man hingegen auf idealistische oder mystische Weise, zufolge der bekannten Rückwirkung gegen den kritischen Moralismus, — „das Religiöse und Moralische;" so fällt offenbar dieses mit dem Bedingten, also mit dem Physischen selbst, zusammen, d. h. alles Moralische wird aufgehoben, und es erscheint das andere wissenschaftliche Ungeheuer: der religiöse Immoralismus.

4. Aber die Beyworte moralisch und religiös sind hier nur in historischer Rücksicht zu nehmen, in Bezug auf den Standpunkt, von welchem die eine und die andere Denkart ausgeht, indem sie zu solchem Extreme führt. Denn in philosophischer Hinsicht, bey dem Blick auf die Sache und hiemit auf jene Einheit des Religiösen und Moralischen, müßte vielmehr gesagt werden: der immoralische Atheismus rc. Daher auch die Selbstkorrektion in solcher

Darstellung, z. B.: der religiöse oder vielmehr irreligiöse Immoralismus.

§. 10.

Wie unterscheidet sich die religiöse Anlage von der moralischen?

1. Die moralische Anlage besteht aus Vernunft und Freyheit unter Voraussetzung des Gefühlsvermögens, und

2. die religiöse Anlage aus Vernunft- und Gefühls-Vermögen unter Voraussetzung der Freyheit.

4. Was jedoch vorausgesetzt wird, ist sonach keinesweges ausgeschlossen: nur wird es nicht ausgesprochen, oder besonders hervorgehoben. Und so entspricht

a) die Erklärung der sittlichen Anlage dem Gesichtspunkte der Erhabenheit des Menschen über die Natur, und

b) die Erklärung oder „Definition" der religiösen Anlage dem Gesichtspunkte der Abhängigkeit des Menschen von Gott — wie nämlich diese Abhängigkeit „gefühlt" werden soll.

4. Mit dem Gefühlsvermögen hängt die Phantasie auf ihrer höheren Seite zusammen: daher ein besonderer Verband der Kunst mit der Religion. Und

5. wie in der Mystik Gefühl und Phantasie walten; so erscheint von dieser Seite, aber nur so weit, eine besondere Verbindung der Mystik mit der Religion, — nämlich wiefern die Mystik ein Gültiges ist oder hat.

Zweyter Abschnitt.

Von der religiösen Offenbarung.

§. 11.

Wodurch ist die Entwickelung der religiösen Anlage zunächst bedingt?

1. Was für den Naturkeim die Sonne, das ist für den geistigen Keim die Erziehung, aber die höhere, vernünftige.

2. Diese Erziehung kommt nicht von der bloßen Natur, obwohl solche ästhetisch mitwirken mag.

3. Noch weniger kommt dieselbe von einem unwürdigen oder unsittlichen Menschen.

4. Also nur ein wahrhaft guter, gebildeter Mensch erscheint da als geistige Sonne in Bezug auf den göttlichen Keim oder die religiöse Anlage — an diesem Orte.

5. Daher die große Kette der Bildung, zurückgehend von dem Menschen, welcher da gebildet ist, zu einem frühern — bis zu dem ersten Menschen, und von diesem bis zur Gottheit, als der Einen Ursonne, wie dann auch immer solche Erziehung von Gott dem Menschen zukommen mochte.

6. Das Medium solcher Einwirkung von Außen ist das Wort in Bezug auf das Göttliche (verbum Dei, λογος), verbunden mit dem menschlichen Blicke, der Miene und der Gebehrde in derselben Richtung. So erscheint zunächst jene geistige Sonne.

7. Wie aber das mütterliche, väterliche ꝛc. Wort durch die Physis auf die Psyche hineinwirke, und hier jenen göttlichen Keim anregen möge, so daß die erste, objektive Entwickelung der religiösen Anlage wirklich eintritt: dieses gehört zum Geheimnisse der geistigen Schöpfung.

§. 12.

Offenbarung: äußere und innere.

1. Eben diese Anregung von Außen, die vernünftige („rationale") Erziehung als solche, ist die äußere Offenbarung, — in der reinen oder allgemeinen („universellen") Bedeutung, welche der Philosophie angehört, unbeschadet jeder andern an ihrem Orte! Und

2. eben die durch solche Anregung bewirkte Entwickelung der religiösen Anlage ist die innere Offenbarung, so wie dieselbe im Menschen vorgeht.

3. Das Wort „Offenbarung" überhaupt ist treffend in Bezug auf den Umstand, daß dem Menschen das Licht erst aufgehen oder gegeben werden muß, daß er nicht „factor veri" u. s. w. ist.

4. Die Ordnung mit Rücksicht auf das bisher Gesagte ist demnach folgende:

a) religiöse Anlage,
b) äußere Offenbarung,
c) innere Offenbarung.

Und so liegt nun das Objektive mit Hinsicht auf das Subjektive, welches da eintreten soll, vollständig vor, — nämlich in Bezug auf die Religion bey solcher Unterscheidung derselben von der Offenbarung.

§. 13.

Von der Quelle aller Offenbarung: nähere Bestimmung.

1. Die Quelle aller Offenbarung ist, wie wir gesehen haben, die Vernunft. Hiebey setzen wir voraus die Bejahung zweyer Hauptfragen, wovon die eine den Gegenstand oder die Sache, und die andere das Wort um der Sache willen betrifft:

a) giebt es ein Uebersinnliches, im eigentlichen oder realen Sinne des Wortes? — gegen den Materialismus — und

b) muß dasselbe neben der Sinnlichkeit, Natur ꝛc. Vernunft genannt werden? — gegen den Mißverstand und leeren Wortstreit —, da nämlich weder die Uebersinnlichkeit noch die Uebernatur geltend ward. (Kaum im Vorbeygehen und ohne ein bestimmtes Gepräge findet sich schon oder noch das erstere Wort.)

2. Indem wir auf solche Art in der Vernunft die Quelle aller Offenbarung erkennen, ist die reale Verbindung der Menschheit mit der Gottheit, und hiemit der endlichen oder beschränkten Vernunft mit der unendlichen, kraft der Idee vorausgesetzt.

3. Von der bloßen oder von einer sich selbst überlassenen Vernunft kann folglich — wenn die Vernunft wahrhaft begriffen wird — keine Rede seyn, so wenig, als von dem sich selbst überlassenen Menschen, wird anders die Menschheit wahrhaft erkannt, und so der Mensch, in solcher Rede von ihm, nach der Idee aufgefaßt.

4. Richten wir den Blick auf den Menschen und hiemit auf die Vernunft in ihm; so kann nur die Frage entstehen, wie sich dieselbe in irgend Einem vorfände? — Nämlich

a) als äußere Offenbarung, und zwar in dem Offenbarer Gottes betrachtet, ist die Vernunft nicht bloß Anlage und Gewissen, sondern auch verwirklicht (mittelst des Willens) in demselben, d. h. Vernünftigkeit oder ächter Geist, Geist der Wahrheit und Tugend, göttlicher, heiliger ꝛc.; womit dann eben die Erleuchtung und Begeisterung in Bezug auf den Menschen, welcher den Weg der ächten höhern Bildung erst betreten soll, verknüpft ist, — und, indem sie an einen Mitmenschen zu diesem Zweck ergehet, ausgesprochen durch den Verstand: somit auch Vernunftwissenschaft oder Philosophie, obwohl zunächst in dieser Anwendung und hiemit in praktischer Gestalt; und

b) als innere Offenbarung, indem solche eintritt vermittelst der äußern, ist die Vernunft zwar nicht bloß Anlage, sondern entwickelt, und mithin auch = Gewissen (wie in der Sprache der Moralphilosophie die innere Offenbarung heißt); aber nur objektiv entwickelt, und folglich noch keineswegs verwirklicht, da ihre Verwirklichung nur im Subjekte oder vermittelst der Selbstthätigkeit, zuerst innerlich, vorgehen kann. Und eben diese Offenbarung ist der „Religionstrieb," soll je das Wort gebraucht werden.

5. So kann gesagt werden: die Offenbarung ist jedesmahl Vernunft, aber nicht umgekehrt. Und in der Vernunft begegnen sich wie in ihrem Mittelpunkte der, welcher offenbaret, und der, welchem geoffenbaret wird, d. h. der Erzieher und der Zögling im höchsten Sinne oder in Absicht auf das Uebersinnliche. Ohne diese Einheit wäre die äußere Offenbarung als Einwirkung des Erstern auf den Letztern gar nicht möglich, wie nämlich in diesem die Vernunft zur Entwickelung, objektiv und subjektiv, und zwar auf dieser Seite in jeder Hinsicht, gelangen soll.

6. Vorausgesetzt nun den ersten Menschen und dessen Bildung, so ist der Offenbarer Gottes, = der äußern Offenbarung, jedesmahl

a) ein menschliches Wesen, aber zugleich

b) beseelt vom ächten, göttlichen Geiste: ein würdiger Mensch, was er dann auch weiter heißen und seyn mag.

§. 14.

Ergebnisse: „Vernunftreligion" ꝛc.? — Rationalismus und Supernaturalismus. — „Moralische Religion?

1. Für den Menschen, welcher in Ansehung des Höchsten erst gebildet werden soll, ist die äußere Offenbarung als solche bloß ein Gegebenes, und so auch Historisches, Positives (für ihn Gesetztes oder Feststehendes). Was

demnach irgend Einem unter dem Namen Offenbarung zukommt, ist für ihn ein bloßes Glück, wenn es wirklich Offenbarung —, und ein Unglück, wenn es eine Vorspiegelung, ein Betrug u. s. w. ist. Nur für den schon Gebildeten wird das, was unter dem Namen Offenbarung gegeben ist, Gegenstand der Prüfung: ob da wahre oder falsche Offenbarung, d. h. ob die Offenbarung wirklich da sey oder nicht, und dann, im ersteren Falle, in welchem Grade der Vollkommenheit sie sich einfinde? — und zwar

a) in Bezug auf Andere, die zur ächten Bildung erst gelangen sollen, um dieselben vor jedem Blendwerke zu bewahren, und

b) in Bezug auf ihn, den bereits Gebildeten, selber, um durch das Gegebene — wenn es wahr ist — ein Mittel zu seiner weitern Bildung zu gewinnen.

2. Wenn die äußere Offenbarung vor der innern, und diese vor der Religion in deren Verbindung mit der Sittlichkeit nothwendig hergeht; so hatten denn auch Sokrates, Plato u. s. w. Offenbarung, wofern sie auch nur einen Funken von Religion und Sittlichkeit hatten, und wie dann auch immer diese Offenbarung ihnen zugekommen seyn mag: durch einen würdigen Lehrer, die würdige Mutter, den rechtschaffenen Vater ꝛc. Und zwischen dieser Offenbarung, als der nächsten Grundbedingung jeder ächten, höhern Bildung, und irgend einer andern, spätern Offenbarung kann folglich überall kein Sachunterschied Statt finden: es darf bloß ein Gradunterschied, wie groß dann auch ein solcher übrigens seyn mag, angenommen und behauptet werden.

3. Eine Vernunftreligion vor der Offenbarung, so daß eben diese mir das Mangelhafte ergänzen, oder ein Höheres wie ein ganz Neues und Anderes (aliam rem) geben müßte, ist überall nicht denkbar. Denn

a) vor der Offenbarung ist die Vernunft bloßer Keim, also kann hier von einer Religion, wie mangelhaft sie auch gesetzt werde, noch gar keine Rede seyn; und

b) wenn

b) wenn ein ganz Anderes, wesentlich Höheres nachfolget, so fällt ja das Erste, jene sogenannte Vernunftreligion, in die Kategorie des Bedingten und hiemit selbst des Physischen hinab, zufolge der Grundsetzung: das Unbedingte und Bedingte, Uebersinnliche und Sinnliche rc., da eben nach der allgemeinsten und zugleich höchsten Ansicht nur die Frage seyn kann, ob Etwas, wovon man gerade spricht, in die Kategorie des Erstern oder des Letztern gehöre? So entscheidet zuletzt immer wiederum jenes erste Prinzip: es giebt ursprünglich nur zweyerley Sachen, und zwar im Gegensatze mit dem Materialismus, wie dieser nur Eine Sache, Ein Reales, annimmt.

4. Der Gegensatz, wenn auch der bloß unterscheidende: „geoffenbarte und Vernunft-Religion" ist schlechthin verwerflich. Denn

a) die Religion ist als solche geoffenbart und vernünftig, also diese Ausdrücke ein Verstoß gegen die Logik — ein Pleonasmus, und zwar nicht bloß im grammatikalischen Verstande —; und

b) indem „die geoffenbarte Religion" über die „Vernunftreligion," wie das Höhere über das Niedere, im gedachten Sinne, gesetzt wird, so kommt selbst der Verstoß gegen die Metaphysik wieder.

Aber diese Bestimmung ist keineswegs gegen das positive Christenthum, die positive Offenbarung u. s. w. gerichtet. Sondern dieselbe steht bloß einer Ansicht entgegen, welche vermöge der Konsequenz die Menschheit in deren Unterschiede von der bloßen Natur, und hiemit die Philosophie selbst im trennenden Gegensatze mit dem Materialismus, aufhebt. Dieß entscheidet!

5. Eben so verwerflich ist der Gegensatz oder die Unterscheidung: „natürliche und übernatürliche Religion," aus mehr als Einem Grunde:

A. Was kann wohl „natürliche Religion" heißen?

a) Wenn das Natürliche von der Natur = Physis abstammt, und folglich dem Uebernatürlichen = Ueberphysischen (Uebersinnlichen) entgegensteht; so verstattet ja jenes Beywort hier überall keinen Sinn. Denn was wäre eine physische Religion? Oder wie könnte aus einer physischen Quelle die Erkenntniß eines Ueberphysischen geschöpft werden? — Wie die Natur die Ueberzeugung von Gott pädagogisch vorbereiten könne, ist schon bemerkt worden; und wie sie dieselbe auch homiletisch beleben (aber nicht ursprünglich geben oder begründen) könne, wird an seinem Orte gezeigt werden. — Und

b) steht das Natürliche dem Widernatürlichen oder Unnatürlichen als Korrelat entgegen; so ist die Religion als solche auch natürlich, das heißt: gegründet in der Natur oder dem Wesen der Menschheit, und folglich jener Ausdruck pleonastisch: also hier wieder ein Verstoß gegen die Logik, wie dort gegen die Metaphysik!

B. Was kann ferner die „übernatürliche Religion" heißen?

a) Steht das Uebernatürliche neben dem Natürlichen = Physischen, so ist die Religion offenbar, als solche, auch übernatürlich: und es kehret, wie man sieht, die logische Einwendung zurück.

b) Soll aber das Uebernatürliche eine ganz andere Sache als jenes, was im Wesen der Menschheit gegründet ist, seyn; so kommt die metaphysische Protestation wieder.

Oder sollte es wohl ein Uebernatürliches geben, welches über das Natürliche, das in der geistigen Natur des Menschen sich gründet, so erhaben wäre, wie das Uebersinnliche über das Sinnliche, oder das Uebernatürliche über das Natürliche = dem Physischen? Dann wäre das Göttliche im Menschen wieder aufgehoben. Und eine Lehre, welche ein solches Uebernatürliches behauptete, sänke selbst

zum Naturalismus (Materialismus) herab, nännte man sie auch Supernaturalismus. Sie wäre höchstens ein sogenannter. Aber nur von der Sache in solcher Hinsicht und von keinem Andern, wie es dann auch heisse, kann hier (in der Philosophie oder allgemeinen Religionswissenschaft) die Rede seyn. Und nur so viel behauptet die Philosophie, daß ihr Objekt, ein Allgemeines, jedem Besondern, welches gültig seyn soll, zum Grunde gelegt werden müsse.

6. Ist nun die Vernunft (ratio) = dem Uebersinnlichen oder Göttlichen; so kann die Lehre davon mit gutem Grunde auch Rationalismus genannt werden. Dieser steht im trennenden Gegensatze mit der Lehre, welche auf die Natur als solche bauet, d. i. mit dem Naturalismus. Es ist folglich wahrhaft Supernaturalismus, und liegt, als der reine, jedem besondern und eigentlichen Supernaturalismus, welcher positiv heißt, zum Grunde. Wie könnte aber, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, eine Lehre, welche nicht auf die bloße, sondern auf die höhere, vernünftige ꝛc. Natur bauet, „Naturalismus" (ohne Beynamen) genannt werden? Und gesetzt, man stellte den Rationalismus als Eines mit diesem (sogenannten) Naturalismus auf; gesetzt, man erklärte denselben für ein Gültiges, aber Untergeordnetes, wie das Sinnliche dem Uebersinnlichen, indem der „Supernaturalismus auf solche Art über denselben gesetzt würde: fiele dann nicht der sogenannte Rationalismus wenigstens zur Empirie und zur bloßen Logik, d. i. zum Intellektualismus herab?? —

7. Das bisher Behauptete läugnet jedoch keineswegs, daß die Religion in die reine und positive, und folglich die Religionslehre in die philosophische und theologische abgetheilt werden könne.

8. Noch fordert, mit Rücksicht auf den Kulturgang im deutschen Vaterlande, „die moralische" oder „reinmoralische Religion" von Kant eine auszeichnende Bemerkung. Auch dieser Ausdruck verstößt, wie man sieht, gegen das·

selbe Gesetz der Logik, wenn die Religion als solche moralisch ist. Nun findet aber, wie gesagt, eine innere Einheit zwischen dem Religiösen und Moralischen Statt. — Jener kantische oder kritische Ausdruck verdient jedoch eine besondere Würdigung, eben mit Rücksicht auf den Gang unsrer höhern Bildung, nämlich im Gegensatze mit jenem Extrem, welches die Religion von der Moral trennte, oder was am Ende auf dasselbe hinauslief, die Erstere schlechthin obenan setzte, — also im Gegensatze

a) mit dem alten Hyperdogmatismus, welcher den Besitz des sogenannten wahren Glaubens auch bey der Todsünde, folglich die Religion selbst bey der Immoralität als möglich, noch annahm, oder behauptete, und

b) mit dem neuen Hyperidealismus, welcher bekanntlich eine absolute Unabhängigkeit der Religion von der Moral aufstellt.

Dritter Abschnitt.

Von der religiösen Gesinnung.

§. 15.

Wie sich der Glaube an die Offenbarung anschließe?

1. Unsere Losung ist auch hier: erst die Sache, dann das Wort! die Sache aber, worauf es hier ankommt, ist das Göttliche subjektiv betrachtet: wie dasselbe irgend Einem, dem Subjekte als solchem, inwohnen kann. Nachdem die Offenbarung gegeben ist, so tritt nothwendig entweder die entsprechende oder die widersprechende Thätigkeit des Subjektes ein, indem dasselbe dem Geoffenbarten — dem Einen, was ihm dergestalt und zwar ursprünglich angekündigt war — entweder huldigt oder nicht huldigt. So entscheidet hier die subjektive Thätigkeit. Diese Huldigung

nun ist Anerkennung des Göttlichen (in sensu eminenti), die ursprüngliche oder gemüthliche Ergreifung desselben, wo immer diese Urhandlung eintritt. Und eben dadurch wird in dem Menschen selbst das Göttliche, so weit er desselben empfänglich ist, verwirklicht. So erscheint die Sache, worauf es hier ankommt, subjektiv oder, wenn man lieber will, subjektivirt, wie eben die Subjektivirung das metaphysisch Objektive voraussetzt.

2. Wie soll aber diese Anerkennung des Göttlichen genannt werden? — Unsre Sprache hat kein anderes Wort, als „Glaube.“ So schließet der Glaube an die Offenbarung sich an. Aber wie das letztere Wort so nehmen wir auch das erstere in der reinen oder allgemeinen Bedeutung, welche die Aufgabe unserer Wissenschaft ist, und so, wie dieselbe zeither im Kreise der Wissenschaft und des Lebens immermehr, besonders durch unsre Schiller und Herder, herausgebildet und geltend ward.

§. 16.

Verhältniß der Religiösität oder des Glaubens zur Moralität.

1. Gleichwie das Religiöse und Moralische objektiv Eins sind (§. 9.): so ergiebt sich die Einheit derselben auch subjektiv, und zwar nothwendig, indem eben das Subjektive an das Objektive sich anschließt.

2. Diese Einheit besteht darin, daß Eine und dieselbe Richtung eines menschlichen Geistes

A. in Ansehung des Gegenstandes, worauf sie gehet, Religiösität, und

B. in Ansehung der Kraft, wodurch sie entstehet, Moralität genannt werden muß. Denn

a) dieser Gegenstand ist das Unbedingte, welches zugleich unbeschränkt ist: das Absolute im vollen Sinne des Wortes, wie dasselbe dem Menschen, als Subjekt, ursprünglich oder zuerst nicht durch seine Vorstellung,

seinen Begriff u. s. w., sondern durch jene göttliche Stimme, welche ein Gegebenes ist, angekündigt wird, heiße dann selbige das Gewissen oder die innere Offenbarung: dieses Objekt aber ist Gott, und die (subjektive) Verbindung des Menschen mit Gott, Religion ꝛc.; und

b) die Kraft, welche hier thätig ist, oder wodurch jene Richtung hervorgebracht wird, ist die Eine freye und dann freythätige Kraft, d. h. der Wille: was aber dadurch, im Unterschiede von der Naturkraft zu Stande kommt, heißt moralisch, und zwar, bey solcher Richtung auf das Eine, welches nach der Idee auch Moralgesetz heißt, — Moralität.

3. Wer also das eine oder das andere Wort wahrhaft gebraucht, setzet jedesmal entweder die Moralität oder die Religiosität voraus:

a) setzte er, sprechend von der Moralität, die Religion oder, was hier Eines ist, die Religiösität nicht voraus; so würde ja die Menschheit vergöttert: und

b) setzte er dagegen, von der Religion sprechend, nicht die Sittlichkeit oder Moralität wahrhaft voraus; so wäre ja die sogenannte Religion nichts weiter als ein physischer Akt, eine mechanische Verrichtung.

Vorausgesetzt heißt übrigens dasjenige, was da wirklich gesetzt, aber gerade nicht ausgesprochen oder so hervorgehoben wird, daß es besonders oder ausdrücklich zur Sprache kommt.

4. Auf solche Art entscheidet aber zuvörderst die Sache, nicht irgend ein Wort oder Name, sey es auch der Name „Gott" wie nämlich das Wort mit dem reflexem Bewußtseyn verbunden ist. Jeder Stoiker z. B. und jeder Kritiker (Kantianer), der mit den Worten, „Moralität, Tugend" u. s w. kein heuchlerisches Spiel trieb, war als „Mensch" — in der Tiefe des Gemüths und so in der That — auch re-

ligiös. Und dasselbe gilt umgekehrt auch von dem Mystiker und Idealistiker der neuesten Zeit.

5. Wenn der Kritiker sagt: „die Religion verhält sich zur Sittlichkeit wie das Mittel zum Zwecke;“ und wenn dagegen der Mystiker ꝛc. spricht: „die Religion ist der Grund, die Quelle, die Mutter und die Seele der Moralität;“ so hebt der Erstere die Religion, und der Letztere die Sittlichkeit auf. Denn offenbar setzt auf solche Art Jener das Religiöse, und Dieser das Moralische zu dem zweyten, d. i. zu dem Physischen oder Bedingten, herab.

Anmerkung. Ein Wahres an der kritischen und mystischen Ansicht erscheint nur auf dem Standpunkte der Reflexion, welcher im zweyten Theile zur Sprache kommen wird: dann aber, werden wir sehen, ist 1) die Religion kein bloßes „Mittel,“ wie das Physische und Verständige, und 2) die „Seele“ ꝛc. nur eine Art von Metapher im Bezug auf die weitere Sittlichkeit, so wie von dieser jene Einheit des Religiösen und Sittlichen in subjektiver Hinsicht schon vorausgesetzt wird.

§. 17.

Verhältniß der Religion zur Gewissenhaftigkeit; ferner: zur Vernunft, Freyheit, Menschenwürde und Humanität.

1. Nicht ursprünglich, sondern erst im Fortgange der Zeit ist die Religion (= Religiösität), gerade wie die Moralität, Eines mit der Gewissenhaftigkeit, nach jenem Worte von Cicero: „religiose agere.“

2. Vermöge der bemerkten Einheit des Religiösen mit dem Moralischen ist die Religion ferner, wie die Sittlichkeit, die im Menschen verwirklichte (realisirte) Vernunft, d. h. mit Einem Worte: Vernünftigkeit, so daß auch in subjektiver Hinsicht die bekannte Setzung: „Vernunft und Religion“, und besonders: „Religion und Vernunft“, keineswegs Statt finden kann.

3. Vermöge der bekannten Verbindung der Freyheit mit der Vernunft, in dem übersinnlichen Vermögen des

Menschen, ist die Religion auch die in demselben als Subjekte verwirklichte Freyheit, also die erworbene, so wie in Gott, als dem absoluten Subjekte die vollendete Freyheit, (die Freyheit als Ideal) vorleuchtet.

4. Da die angeborne Menschenwürde mit der Vernunft und Freyheit, als Anlage, zusammenfällt; so erscheint nun in der Religion auch die erworbene Würde, d. h. mit Einem Worte: die Würdigkeit. Und

5. da der Mensch objektiv betrachtet, kraft der Idee, in realer Verbindung mit Gott erscheint, also diese Verbindung nicht etwa nur hypothetisch, sondern eine wirkliche ist; und da eben darum auch im Kreise der subjektiven Menschheit dieselbe vorkommt, indem es überall keine abgesonderte Pflichten gegen das höchste Wesen giebt, und laut der Moralphilosophie die Gottesliebe von der Menschenliebe nicht getrennt werden kann: so erscheint nun die Religiösität zugleich im schwesterlichen Verbande mit der Humanität.

§. 18.

Ist der Glaube Ansicht oder Absicht, in deren Zusammenhang mit dem Gefühle, dem religiösen Sinn und der Liebe? — Ferner: giebt es eine Glaubensverschiedenheit? Und einen „wahren Glauben"?

1. Ursprünglich, in der Tiefe des Gemüths betrachtet, ist der Glaube eine Hervorbringung des Willens, und in sofern mit der Absicht, der guten oder sittlichen, ganz Eines. Erst auf dem Standpunkte der Reflexion, der auf das weitere Leben hinweiset, mag sich die Ansicht auf gewisse Weise mit dem Glauben verbinden, indem sodann unter demselben Worte ein „Fürwahrhalten" in Bezug auf dieses und jenes Besondere, aber zum Behufe des Einen, hinzukommt.

2. Eben darum ist der Glaube zunächst mit dem Gefühle, heiße nun solches das moralische oder religiöse, verbunden, ja mit demselben innerlich Eins. Daher die neuere

Zusammenstellung des Glaubens mit dem Gefühle — auch in dem Ausdrucke: „die sogenannte Gefühls- und Glaubensphilosophie“, (oder: „Glaubens- und Gefühlsphilosophie“): §. 6.

3. Wie mit der religiösen Gesinnung, so ist der Glaube auch mit dem religiösen Sinne zuvörderst ganz Eines, da eben der letztere, von dem bloßen Sinne wohl unterschieden, ein Erworbenes ist: §. 5. Und

4. da die sittliche Triebfeder, welche bekanntlich eben sowohl Absicht als Gefühl heißen kann, sich im Fortgange zur Liebe gestaltet; so fällt der Glaube auch damit zusammen, wenn er zugleich als fortwährend und somit stets inniger, tiefer, lebendiger u. s. w. betrachtet wird. — Der religiöse Trieb aber ist = der (innern) Offenbarung, wie der moralische Trieb = dem Gewissen, wenn solches ursprünglich, d. h. vor der subjektiven Thätigkeit, betrachtet wird: §. 7. und 13.

5. Hieraus folgt, daß, wenn der Glaube zuvörderst rein aufgefaßt wird, nur die Frage seyn könne:

a) ob derselbe da sey, nämlich in irgend Einem als Subjekte? und dann

b) in welchem Grade derselbe vorhanden sey? —

Nach dieser Ansicht der Sache kann folglich von einer „Glaubensverschiedenheit“ gar keine Rede seyn, oder das Wort nur den Gradunterschied betreffen. Das heißt: alle wahrhaft Guten, Rechtschaffenen, sind auch im Glauben Eines, oder, in der bekannten Volkssprache: sie haben Einen Glauben (bestimmter: sie haben den Glauben!). Nur in der Ansicht oder dem Begriffe können sie, was die Sache auf solche Art zunächst betrifft, dabey noch verschieden seyn.

6. Der Glaube, wie er dann auch weiterhin heißen mag, darf folglich keinem Menschen, der eigentlich böse oder unsittlich ist, zugestanden, geschweige denn zugeschrieben, werden.

7. Auch giebt es, dieser Grundansicht zufolge, überall keinen „wahren Glauben", da eben dieses Beywort nur einer Hervorbringung des Verstandes zukommt, und daher auch der Absicht überall nicht beygelegt werden darf. Vom guten Glauben aber, kann so, wie von der guten Absicht, darum nicht geredet werden, weil der Glaube als solcher mit der letztern zusammenfällt. — Nur auf dem Reflexionspunkte, welcher im zweyten Theile zur Sprache kommen wird, mag die „bona fides" einer ältern Schullehre, im Gegensatze mit der sogenannten „vera fides" der Hyperdogmatismus, vorkommen.

§. 19.

Wie sich der Glaube zu der Ueberzeugung, daß Gott sey, verhalte?

1. Der Glaube weiset zurück auf die Offenbarung, und zugleich auf die Wissenschaft hin, wie das Licht, welches dort aufgieng, hier wiederscheinen (reflektirt werden) soll, nachdem das Eine, welches eben auch Licht in dieser Hinsicht genannt wird, vermittelst derselben Urhandlung, wodurch der Glaube entstand, aufgenommen ward.

2. So hängt das Lichtprincip, wie das Lebensprincip, mit dem Glauben zusammen, — vorausgesetzt die reinpraktische, reale und tiefste Bedeutung des Wortes Prinzip, an diesem Orte! Aber

3. das Lichtprincip erscheint in dem Glauben besonders, indem er auf die Wissenschaft hinweist, wie dasselbe hier, als Vernunftprincip, vermittelst des Verstandes seine Entwickelung erhalten soll.

4. Da nun diese Wissenschaft ohne den Glauben nicht eintreten kann; so zeiget sich eben in diesem die Wurzel, ja selbst der erste Bestandtheil der Ueberzeugung, welche dann, wenn die Wissenschaft eingetreten ist, nicht nur die religiöse, sondern auch die philosophische genannt werden muß.

5. Wie nun eben dort, im Glauben, das Lebensprincip zugleich befindlich ist; so heißt die Ueberzeugung zuvörderst lebendig oder, wenn man will, „Ueberzeugung aus der ersten Hand."

6. Diese Ueberzeugung tritt eben dadurch ein, daß der Mensch dem Göttlichen huldigt, so wie ihm dasselbe durch jene höhere Stimme geoffenbart oder angekündigt ward. So ist diese Huldigung zugleich Anerkennung des Ur- und All-Realen, d. h. in der bekannten Sprache des Lebens: „Glaube an Gott."

7. Ein „Fürwahrhalten" kann jedoch dieser Glaube nur insofern heißen, als dabey schon eine Hinweisung auf die Wissenschaft ist, da und wie eben dieser die Wahrheit angehört. Und wie dann eben die Wissenschaft hinzukommt, verbindet sich das Beywort wissenschaftlich mit dem Beyworte lebendig. So ergiebt sich, im gesetzten Falle, die philosophische Ueberzeugung vollständig. Damit ist die Erkenntniß oder das Wissen, daß und was Gott sey, verbunden.

Anmerkung. Der Begriff von der Irreligion, dem Unglauben u. s. w. (als Correlat) ergiebt sich auf der andern Seite von selbst.

Vierter Abschnitt.

Von der religiösen Erkenntniß.

Giebt es ein Wissen um Gott? — Ferner: von dem absoluten Wissen; und: ob der Glaube aufhören müße, wann das Wissen eintritt? — Also „Wissenschaft"!

1. Die Geschichte der Philosophie, besonders die neuere, zeigt uns solche Denker, die ein Glauben ohne Wissen, und solche, die ein Wissen ohne Glauben aufstellen — in Bezug auf die Uebersinnlichen oder „die göttlichen Dinge."

2. Sollte nun eine Ansicht, welche Glauben und Wissen mit einander verbindet, nicht in der Mitte hervorgehen, gleich der Wahrheit (wissenschaftlich betrachtet) zwischen dem einen und dem andern Aussenpunkte, zwischen den Helden des bloßen Wissens und den Herolden des bloßen Glaubens?

3. Das Wissen als solches, oder auf der formalen Seite, wo eben die formale Wissenschaft oder die Logik auftritt, — fällt mit dem bloßen Begriffe zusammen. Wie nun schlechthin ohne den Begriff überall kein eigentliches Wort ist, nach jenem Bekannten: „welchen Begriff verbindest du mit diesem Worte"?; so kann auch die Rede von Gott und von Allem, was die Gottheit betrifft, keineswegs von allem Wissen entblößt seyn.

4. Es findet also nur die Frage Statt, wie und wiefern das Wissen in Bezug auf die Gottheit eintrete oder eintreten könne?

5. Das absolute Wissen aber, welches in der neuern Zeit öfters erklungen ist, fordert eine nähere Bestimmung:

a) Es ist verwerflich, wenn es schlechthin aufgestellt wird, so, daß unter dem Beyworte „absolut" auch das Vollkommene, Vollendete, Allumfassende, kurz die Allwissenheit oder das absolute Wissen, wie es nur der Gottheit „eignet" vorkommen soll; aber

b) es ist gültig, wenn das Beywort nur das Unbedingte überhaupt bezeichnet. Dann ist z. B. das moralische Wissen ein Zweig oder eine Art des absoluten Wissens, da offenbar das Moralische, in seinem Unterschiede von dem Physischen = Relativen, auch ein Absolutes ist.

Wenn man will, so mag auch folgende Unterscheidung gemacht werden:

a) es giebt kein absolutes Wissen; aber

b) es giebt ein Wissen des Absoluten.

So waltet zuerst die Bedeutung des Wortes absolut, wo das Unbegrenzte und dann jene, wo nur das Unbedingte in Betrachtung kommt, so daß die Unbegrenztheit, welche dann auf der einen Seite (in Bezug auf Gott) erscheinet, nicht die Erkenntniß oder das Wissen des Menschen, sondern einzig den Gegenstand angeht.

6. Was heißt endlich „die Auflösung des Glaubens in das Wissen", oder auch „die Verklärung des Glaubens zum Wissen", so wie „die Auflösung der Gefühle in Begriffe?" Ist dieselbe so viel als Aufhebung? So genommen ist der Ausdruck ganz ungültig; denn

a) der Glaube selbst darf so wenig aufhören, als die ächte Bildung selber: so wie diese fortdauert, nimmt jener vielmehr zu; vermöge seiner Fortdauer wird er stets tiefer, inniger, lebendiger u. s. w.: wohl aber
b) wird das Dunkel, welches mit dem bloßen Glauben, so wie mit dem bloßem Gefühle, verbunden ist, aufgehoben, indem der Begriff oder das Wissen eintritt.

7. Daher kann gesagt werden:

a) Glauben ohne Wissen giebt den Mystiker, und
b) Wissen ohne Glauben — den Sophisten.

Denn ohne die Grundlage des Glaubens ist das Wissen leer, oder blos empirisch: wo dann eben das empirische Wissen, wenn es als das Eine und Höchste aufgestellt, und folglich an die Stelle der Philosophie gesetzt wird, als Materialismus auftritt. Und wo das Uebersinnliche oder Göttliche überhaupt aufgehoben (geläugnet) ist: da kann natürlich der Gedanke an oder von Gott nicht aufkommen. So führt der Materialismus nothwendig zum Atheismus.

8. Indem nun der Glaube auf die Wissenschaft hinweist, und diese zu jenem hinzukommt; so kann ferner gesagt werden:

a) Glaube ist unentwickelte Wissenschaft, und
b) Wissenschaft ist entwickelter Glaube.

Aber so ist von der Vernunftwissenschaft die Rede. Und als Definitionen des Glaubens und der Wissenschaft können freylich solche Erklärungen zuvörderst nicht gelten. Das Gültige derselben erhellet jedoch wohl zum Theile schon aus dem bisher Gesagten, und wird, (wie ich hoffe) aus dem Nachfolgenden zur Genüge erhellen. — Die Wissenschaft als solche oder die formale ist allerdings auch in der Vernunftwissenschaft: die logische Form ist dem übersinnlichen Stoffe nicht minder, als dem sinnlichen, dienstbar. Oder sollen in der Rede von Gott die logischen Charaktere: Ordnung, Folgerichtigkeit, Bestimmtheit, Deutlichkeit u. s. w., nicht Statt finden? Aber auf die Sache kommt es zuvörderst an: was wäre die Philosophie als Wissenschaft, gäbe sie uns nicht besonders von dem Wichtigsten eine sichere Kunde? Mit objektiver Gewißheit muß das Göttliche von dem Nichtgöttlichen jeder Art, und so insbesondere Gott von jedem Götzen unterscheidbar seyn.

§. 21.

Wie die wissenschaftliche Ueberzeugung, daß Gott sey, entstehe? — Ein neuer Versuch: also ein „Beweis?" — Rückblick auf die ältern Beweise für das „Daseyn" oder die Existenz Gottes.

1. Wir unterscheiden die Lehre, daß und was Gott sey, weil die wissenschaftliche Darstellung ihre Angabe nur fortschreitend lösen kann. Diese Methode aber ist gültig, weil der Glaube oder die Grundüberzeugung in Absicht auf Gott mit Recht vorausgesetzt wird. Denn ohne diesen Grund kann ja von einem Beweise oder von der wissenschaftlichen Ueberzeugung in solcher Hinsicht gar keine Rede seyn. Einem Jeden, welcher dieselbe gewinnen will, ist das Wesen Gottes — oder was Gott sey — schon praktisch (reinpraktisch) bekannt; ja er besitzt auch schon einige theoretische Kenntniß davon; dem oben bemerkten Gange der Bildung zufolge, so daß ihm die Philosophie als Wissenschaft auch in

Absicht auf diesen Gegenstand nur die weitere Ergründung und nähere Bestimmung zu geben vermag.

2. Wer nun wahrhaft an Gott glaubt, und sodann über dasselbe, was er bereits gemüthlich ergriffen hat, nachdenket (reflektirt); dem entsteht die wissenschaftliche Ueberzeugung, daß Gott sey:

A. Indem das Nachdenken auf diesem Grunde und in dieser Hinsicht eintritt, erscheinet

a) das Urbild, in Bezug auf die objektive Menschheit, und hiemit das Urseyn, so gewiß der Mensch nicht selber das Vollkommene ist, und

b) der Urgrund in Bezug auf das Endliche überhaupt, und hiemit das Urseyn, so gewiß der absolute Grund nicht im Endlichen ist. — Und:

B. Indem das Nachdenken auf die moralische Seite des Menschen besonders hingerichtet wird, erscheinet

a) das Urbild in Bezug auf die subjektive Menschheit, bey dem reflexen Blick auf die Tugend als stete Annäherung zum Ideale (Vorbilde), also wieder das Urseyn, und

b) der Urgrund als heilige Macht in Bezug auf dieselbe Menschheit, in deren Verhältnisse zur Natur im Universum, bey dem Blicke auf Tugend und deren Folge, die Glückseligkeit, gegen die Vernichtung und die Schläge des blinden Schicksals sowohl als gegen die Gewaltstreiche der Tyranney, — also wieder das Urseyn.

Diese Erscheinung aber ist kein Wahnbild, keine Erdichtung: sie hat einen objektiven Grund, denn sie ruht auf der Idee. Die Idee aber ist, im Gegensatze mit der materialistischen Denkart, reale Vorstellung, ja die Vorstellung des ersten Realen oder Objektiven.

Zwey Momente dieser wissenschaftlichen Gestaltung sind demnach durch die Idee als solche, und zwey durch den Begriff der Freyheit gegeben, wie nämlich letzterer die Idee

voraussetzt, und dann als Begriff dieser Art besonders hervortritt, das Moralische von jedem andern unterscheidend. Und wenn schon bey jener objektiven Betrachtung, wo der Mensch allein, kein bloßes Naturwesen, als Eben- oder Nachbild der Gottheit erscheinet, der Gedanke an die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes hervorgeht: so entwickelt sich derselbe, in seiner Unzertrennlichkeit von dem Gedanken an Gott, weiter und besonders bey diesem Blicke auf die subjektive Menschheit.

3. Fraget man aber, ob nun dieses ein eigentlicher „Beweis" sey; so kommt es zuvörderst darauf an, daß wir dem Wortstreite begegnen:

a) wer lieber will, der setze die Nach- oder Aufweisung dafür; auch ist dieses Wort treffend, weil dem Subjekte, welchem der ächte Geist, der Glaube und hiemit der vernünftige (rationale) Grund mangelt, in dieser Hinsicht überall nichts gewiesen oder bewiesen werden kann: und

b) setzt man das Beywort philosophisch zu dem Hauptworte Beweis; so ist die nähere Bestimmung schon gegeben — für Jeden, welcher die Philosophie von der bloßen Logik, der Mathematik und der Physik zu unterscheiden vermag.

Gleichwie das Uebersinnliche, dieser Eine Gegenstand der Philosophie, das erste Reale ist: so findet sich in demselben auch das erste Gewisse. Und es entsteht nur wiederum die Frage: wie sich diese Gewißheit und damit ein Wissen von Gott ergebe? — So, auf dem höchsten Standpunkte der Menschheit, betrachtet, wo sich jede andre Wissenschaft, wenn sie gültig ist, an die Philosophie anschließt, erscheinet demnach der philosophische Beweis selbst

a) über den blos logischen, und, sofern die Mathematik gleich der Logik formale Wissenschaft ist, — dem mathematischen: dieser Beweis giebt ja eigentlich nur Formales, Folgerichtigkeit u. s. w. —, und

b) über dem physikalischen, trotz der Anschaulichkeit, welche dieser, zufolge der bekannten Verbindung der Physik mit Mathematik und Chemie, aufzeigen mag: die Sache, worauf es ankommt, setzt ja immer jenes Reale als Urgrund voraus.

So begegnet uns wieder Platons Grundansicht, welcher zufolge, die Empirie nicht einmal eine Wissenschaft ist, — nämlich in Ansehung der Sache, oder getrennt von der Philosophie.

4. Die alten Beweise (argumenta pro existentia Dei) verdienen eine Würdigung, wenn sie weder ganz gültig noch ganz ungültig sind:

I. Das Wahre des „ontologischen Beweises": ein Unendliches ist möglich, also ist es wirklich, das Allreale etc. geht auf die Idee zurück, wie solche auf das Eine Vollkommene hinweiset. Aber das Mangelhafte dieses Beweises liegt eben darin, daß 1) der Glaube als Grundbedingung dabey nicht aufgezeigt ist, und daß 2) unter den Worten „unendlich, alle Realitäten" u. s. w. die Unbestimmtheit waltet, wo dann um so eher die logische Allgemeinheit und damit die gesteigerte Physis, d. h. der orientalische Despot, unter dem „Unendlichen" hervorgehen kann.

II. Das „kosmologische Argument" ist 1) gültig in pädagogischer und homiletischer Hinsicht: in Bezug auf die Vorbereitung und Belebung der religiösen Ueberzeugung, so wie das Pädagogische mit der äussern Offenbarung, nach dem Obigen zusammenwirkt, und die religiöse Naturbetrachtung besonders dem Leben angehört, — aber 2) ungültig in wissenschaftlicher Hinsicht, wie eben diese Ueberzeugung zuvörderst und vollständig gegründet werden soll. Denn die Natur als solche führt immermehr zu einem Uebernatürlichen, oder, nach Claudius: „aus endlichen Garben läßt sich keine unendliche Garbe binden". Der Schluß aber von einem Werke

auf einen Werkmeister führet bloß zu einer höheren Kraft und keineswegs zu einem Unendlichen, geschweige denn zu dem Heiligen.

III. Der „physiko-theologische Beweis", welcher von der Schönheit, Zweckmäßigkeit, bewunderungswürdigen Ordnung u. s. f. in der Natur zu Gott erheben soll, hat eben dieselbe pädagogisch und homiletische oder praktische Gültigkeit, und zwar, wie man sieht, im höheren Grade. Allein auch er kann die Ueberzeugung von Gott nicht hervorbringen oder geben, sondern nur vorbereiten und beleben. Derselbe gilt also, wie der kosmologische, nur auf einem untergeordneten Standpunkte. Und bey so manchem auffallenden und großem Mitverhältnisse in der Natur, wie solche mit dem Reiche der Menschheit und dadurch mit der moralischen Welt zusammenhängt, bey diesem Siege des Bösen, und diesen Mißtönen zwischen Verdienst und Schicksal ist die Natur eine Offenbarung Gottes lediglich für den Menschen, welcher

a) schon moralisch oder religiös gesinnt ist, und zugleich

b) die Vorstellung der Einen heiligen Macht besitzt, die, als solche, jeden Mißton dieser Art in Harmonie auflösen wird.

IV. Das „moralische Argument", welches neuerlich von Kant besonders in wissenschaftlicher Gestalt weiter entwickelt und, auf besondere Art, aufgestellt wurde, „postulirt Gott als Executor des Moralgesetzes zum Behufe des Wohlseyns, welches als Folge des Gutseyns eintreten soll, indem er die Sittlichkeit als Hervorbringung des Menschen voraussetzt. So heißt die Gottheit ein „Postulat der praktischen Vernunft." Aber das Wahre dieses Arguments betrifft nur Einen Punkt, und zwar den vierten oder letzten des obigen Totalbeweises. — Und:

V. Der Beweis, welcher von der Uebereinstimmung der Völker („consensus populorum") in dem Glauben

an Gott hergenommen wird, setzt einen solchen Menschen voraus, der für die Menschheit bereits Sinn hat, also schon human gesinnt, eben darum aber, nach dem bekannten Verbande der Humanität mit der Religiosität, auch bereits religiös oder moralisch ist. (Vorausgesetzt die gedachte, subjektive Einheit des Religiösen und Moralischen!) Auch dieser Beweis kann folglich nicht zur Begründung, sondern nur zu der Vorbereitung und Verstärkung des Glaubens = der religiösen Ueberzeugung dienen.

§. 22.

Was Gott sey, oder: die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

1. Wie das Göttliche, Uebersinnliche, im Gegensatze mit dem Materialismus als das erste Reale gesetzt ist: so erscheinet zwischen Gott und dem Menschen (dem Ur- und Nachbilde) eine reale Verbindung. Daher dann auch ein realer Grund für den Menschen in seiner Rede von Gott!

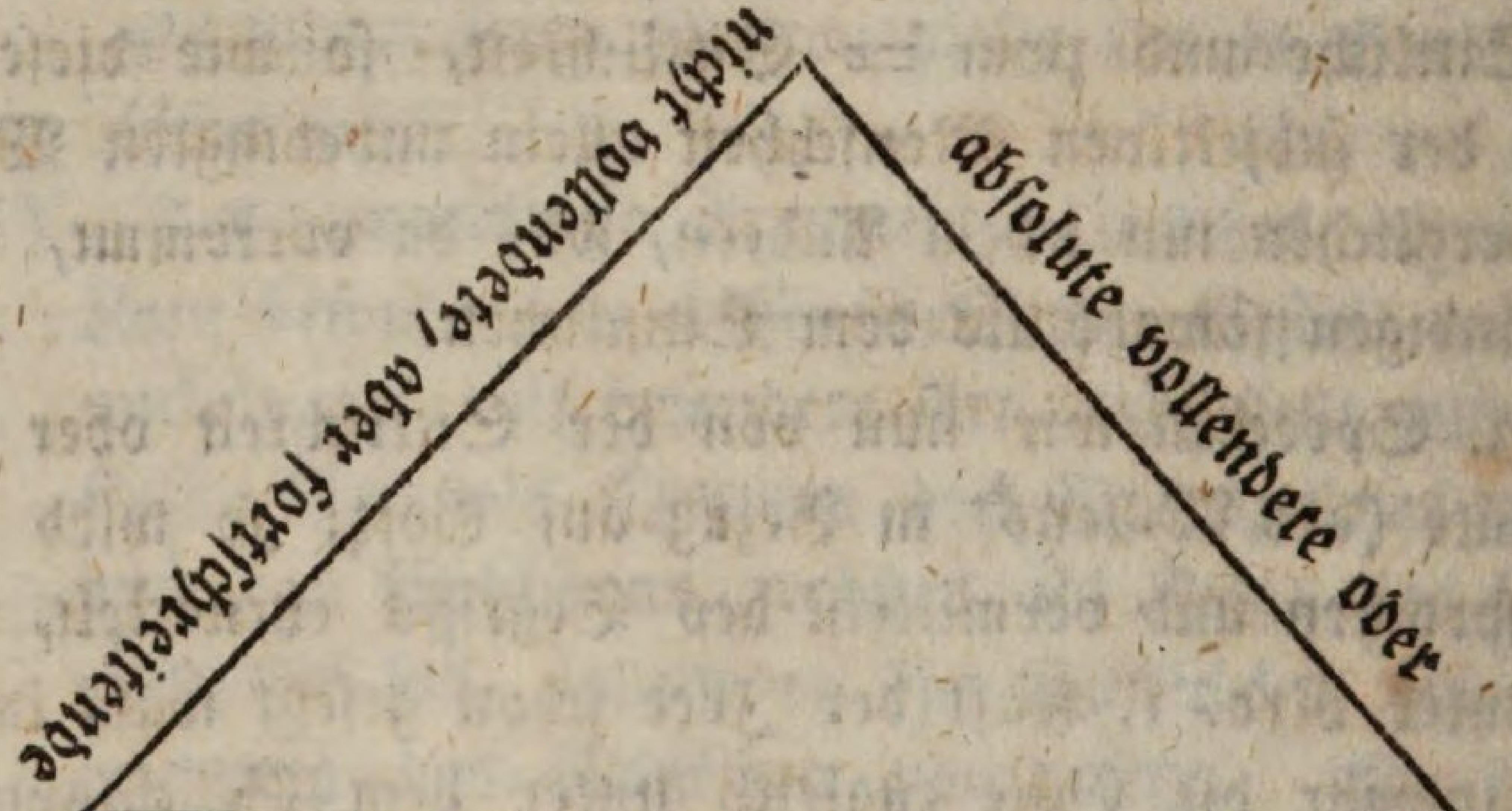
2. Nach der nächsten wissenschaftlichen Bestimmung, welche die Moralphilosophie giebt, ist das Göttliche eben das Sittliche und zwar = Sittlichkeit, so wie diese im Kreise der subjektiven Menschheit allein unbedingten Werth hat, verglichen mit jedem Andern, was da vorkommt, dem Verständigen sowohl als dem Sinnlichen.

3. Sprechen wir nun von der Sittlichkeit oder von der Güte (des Willens) in Bezug auf Gott; so wird nur ausgesprochen und vermittelst des Begriffs entwickelt, was dort unter Nro. 1. kraft der Idee schon gesetzt war, indem wir nunmehr die Güte zugleich unter dem Gesichtspunkte der Vollendung auffassen. Daher auch jenes praktische Wort: „Niemand ist gut, als Gott:“ nämlich vollkommen gut! Auf die Frage aber, was gut sey, antwortet nur die Moralphilosophie, zurückweisend auf jene Grundunterscheidung; das Moralische und Physische (Sittliche und Sinnliche.) Daher genügt für die wissenschaftliche Darstellung keines-

wegs die Erklärung: „Gott ist das höchste Gut", oder „die vollendete Güte" u. d. gl.; sondern Gott muß bestimmt als das Eine Höchstmoralische oder, wenn man lieber will, reinsittliche Wesen, vorgestellt werden.

4. Fraget man nun, welches die erste und oberste Eigenschaft, Vollkommenheit u. s. f. der Gottheit sey; so ergiebt sich mit objektiver Gültigkeit nach Nro. 1. und 2. diese Antwort: die absolute oder vollendete Sittlichkeit. Denn absolut heißt hier soviel als unbegrenzt oder vollkommen. Nur in der Rede vom Menschen ist der Ausdruck „absolute Sittlichkeit" ungültig, weil hier das Beywort nur das Unbedingte, welches die Sittlichkeit schon als solche ist, bedeuten kann. — Und so wie der Mensch nächst Gott als Subjekt und zwar, im gesetzten Falle, als ein würdiges Subjekt auf dem Wege der Bildung und hiemit der Fortbildung betrachtet wird; so entsteht uns mit derselben Gültigkeit folgendes Schema:

Güte
(des Willens)
oder
Sittlichkeit.



Tugend. Heiligkeit.

5. Zufolge derselben Verbindung des Menschen (der objektiven Menschheit) mit Gott; erscheinen nun drey Beziehungen der Gottheit auf den Menschen als Subjekt. Dahin weisen

a) der Zweck, welchen der Heilige als solcher dem Menschen setzt, — das Moralische;

b) die Mittel, welche der Allgütige zu diesem Zwecke giebt, — das Physische, und überhaupt das Bedingte; und

c) die Folge, welche eintritt, indem das Mittel angewendet oder nicht angewendet wird, — die Belohnungs- oder Bestrafungswürdigkeit, wie dann eben der Allgerechte entweder belohnend oder bestrafend erscheint.

Und nach derselben Analogie mit dem Menschen, d. h. auf jenem realen Grunde — a) weil der Mensch als solcher ein Göttliches im realen Sinne des Wortes besitzt, und wie er dann b) als ein würdiger Mensch betrachtet wird, — schreiben wir nun der Gottheit auch den unbegrenzten Verstand und die unbegrenzte Macht zu. So erscheint das Wissen und Können allerdings in der Gottheit nicht trennbar von der Güte, wie im Menschen. Aber indem uns die Einheit vermöge der Idee vorleuchtet, unterscheiden wir doch jene von dieser mit gutem Grunde. Verbinden wir nun überdieß eben dasjenige, was dem heiligen Willen entspricht, mit dem, was aus dem unbegrenzten Verstande hervorgeht; so entsteht uns auch eine, aber auf jenem Grunde nur Eine, zusammengesetzte Eigenschaft Gottes. Und daher nun folgendes Schema:

So erhalten wir

a) drey einfache Eigenschaften erster Ordnung (perfectiones Dei primarias),

b) zwey einfache zweyter Ordnung (secundarias), und

c) eine zusammengesetzte — zum Behufe der Darstellung, aber, indem solche von der Idee ausgeht, nicht ohne objektive Gültigkeit.

6. Die Prädikate nun, welche diesen Eigenschaften entsprechen, sind nicht bloß negativ, sondern vielmehr, und kraft der Idee, zuvörderst positiv, so gewiß das Uebersinnliche auch das erste positive (in dieser Bedeutung) ist. Und wenn sich das Moralische nicht bloß dem Grade nach über das Physische erhebt, so nennen wir jene moralischen Eigenschaften mit gutem Grunde auch metaphysische. Diejenigen aber, welche man ehedem die metaphysischen Eigenschaften Gottes nannte: Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit, Unendlichkeit u. s. w., — sind nur negativ-metaphysisch, und liegen eben darum jenen, den moralischen oder positiv-metaphysischen, stets zum Grunde. Wenn übrigens diese negativen sonst, besonders im erbaulichen Vortrage, auch vorzüglich ansprechen: so ist es darum, weil die Phantasie mitwirket, während das Gefühl in Bezug auf das Heilige obwaltet.

7. So haben wir denn, auf dem gedachten Grunde eine eigentliche — obwohl keine erschöpfende oder, in diesem Sinne, adäquate — Erkenntniß von Gott und hiemit selbst von dem Wesen der Gottheit. Die Ahndung (oder Ahnung) des Göttlichen in dieser Hinsicht, die demuthsvolle Anbetung u. s. w. kann folglich immerhin zugleich Statt finden. Wie aber keine Erkenntniß ohne Begriff ist, und mit dem Begriffe das Begreifliche, die Begreiflichkeit u. s. f. zusammenhängt: so erhellet zugleich, wie und wiefern Gott das Unbegreifliche, jenem Begriffe unbeschadet, genannt werden könne. Wer hingegen schlechthin aussagt: „Gott ist das Unbegreifliche, Unnennbare, Unaussprechliche" u. s. w.;

nun — der sey alsdann auch konsequent: er spreche also nicht von Gott, ja er nenne Ihn gar nicht!

8. Diese Erkenntniß von Gott vorausgesetzt, unterscheiden wir mit objektiver Gültigkeit und Gewißheit das Ideal vom Idol — Gott vom Götzen jeder Art:

a) von der gesteigerten Physis, und

b) von der gesteigerten Immoralität,

wie dieser und jener Götze unter dem unbestimmten Merkmale des Unendlichen hervorgehen mag, und laut der Geschichte hervorgegangen ist. Eben das Merkmal des Allmächtigen, wenn es vorangesetzt wird, dienet besonders dem Götzenthum. Denn so erscheint unter demselben nicht die Allmacht, welche eine göttliche Eigenschaft ist, indem sie sich an die Heiligkeit anschließt; sondern bloß die logische Allgemeinheit: eine Allheit, die sodann, an sich bloße Form, entweder mit physischem, oder gar mit unmoralischem Stoffe gefüllt wird.

9. So entscheidet denn überall das Merkmal des Heiligen, bestimmt durch den Grundbegriff der Sittlichkeit, unter Voraussetzung der Idee, so wie diese dem Materialismus zunächst entgegentritt; und

10. Die Gewißheit, welche dabey vorkommt, ist eben darum nicht bloß die sogenannte „moralische“, d. h. Wahrscheinlichkeit; sondern eine objektive, und zwar die erste, gerade wie das Objekt der Idee das erste (das unbedingt Reale) ist. Setzen wir z. B. die Frage, welcher von zwey Menschen, der Reiche oder Arme, Schöne oder Häßliche, Starke oder Schwache u. s. f. Gott wohlgefalle; so entscheidet die Antwort: „der Gute, der Rechtschaffene, sey er dann arm oder reich rc. — mit einer Sicherheit und Gewißheit, die für Jeden, welchem die Worte Gott und Tugend kein leerer Name sind, noch größer ist, als selbst irgend eine mathematische, sey es auch jenes Bekannte: „2mal 2: ist 4.“

§. 23.

Weitere Erklärung: von dem Urwesen, der Ursubstanz, und dem Urgeiste; ferner: von dem Urwahren ꝛc.

1. Wie das Uebersinnliche und Sinnliche, und dann das Wesen im substantiven Sinne auf der einen und der andern Seite, d. i. das Vernunft- und Naturwesen hervorgehen: so erscheint nun das unendliche Vernunftwesen, oder mit Einem Worte, das Urwesen. Daher das schlechthin Selbstständige, so wie das Ur- und All-Reale (ens a se und ens realissimum). Aber ohne das Merkmal des Heiligen entsteht daher überall keine positive und sichere Vorstellung von Gott. Auch dürfen wir das Urwesen nicht vermischen mit dem Wesen der Dinge, wenn nicht entweder die materialistische Ansicht eintreten, oder eine Verwirrung des Poetischen mit dem Philosophischen hervorkommen soll.

2. Wie die Sache in die übersinnliche und sinnliche, so theilen wir ferner die Substanz in die absolute und relative ab. Und wenn der menschliche Geist in seinem Unterschiede von der Physis selbst ein Absolutes ist; so darf und muß er auch absolute Substanz genannt werden. Dieser Ausdruck ist folglich für die Gottheit nicht zureichend. Und die Ursubstanz, d. i. Gott, mag demnach nur dann, wenn das Absolute in jeder Bedeutung des Wortes genommen wird, auch die absolute Substanz (Κατ'εξοχην) heißen. Bey jeder Frage aber, was denn diese Substanz sey, kehret jene moralische, durch die Idee selbst gegebene, Bestimmung zurück. So erscheinen dann allerdings jene Eigenschaften, als das Wesen der Einen Ursubstanz. Spricht man hingegen, in Bezug auf das All von Einer Substanz, während alles Andere nur eine Modifikation derselben heißt: so waltet wieder entweder die materialistische Ansicht der Dinge oder, selbst im besten Falle, die idealistische Verwirrung.

3. Geht nun das Uebersinnliche als Vernunftwesen und absolute Substanz hervor; so erscheint der Geist in der substantiven Bedeutung des Wortes. Und im Gegensatze mit dem Materialismus geht zuvörderst selbst der reine („pure) Geist" hervor. Was da in der Rede von Gott selbst populär geworden, ward ursprünglich (wenn auch nur im dunkeln Gefühle) auf den tiefsten, metaphysischen Grund gebaut. Ist nun der Geist in diesem Sinne = Vernunftwesen, so nennen wir den unendlichen Geist mit Einem Worte „Urgeist". Und wie unergründlich uns auch das Wesen der Gottheit in anderer Hinsicht seyn mag: jene geistigen Prädikate sind doch immer die ersten, entscheidenden; und die Gewißheit, welche unsrer Rede von Gott in dieser Hinsicht zukommt, ist nicht nur objektiv, sondern auch im Gegensatze mit jedem Andern, was ihr widerstreben möchte, allbestimmend.

4. Aber was ist nun das „Urwahre, Urgute und Urschöne?" oder: sollten wir nicht mit diesen Worten das Wesen der Gottheit bezeichnen? Hiebey dürfte man bemerken:

a) Wenn nicht zuvörderst „das Wahre, Gute und Schöne" von dem Einen Göttlichen, als so viele Ausstrahlungen desselben, abgeleitet werden, und sodann die wissenschaftliche Erklärung in Absicht auf jedes derselben hinzukommt; so dürften jene Worte, trotz dem wissenschaftlichen Anschein, und insbesondere dem Schein von Tiefe, welchen das dreyfache „Ur" hervorbringen mag, für eine bloße, obwohl maskirte, Popularität erklärt werden. Und

b) mit welchem Grunde wird das Urwahre vor dem Urguten aufgeführt? Ja

c) was ist denn das Urgute? Wie verhält sich dasselbe zu dem Heiligen? Oder was ist dieses, wenn in der Rede davon das sittliche Merkmal überall nicht aus-

gesprochen oder bestimmt, als das Entscheidende, aufgestellt wird? — Und

d) gesetzt, man stellte das Urschöne mit dem „Urseligen" zusammen, führte aber dann selbst das Heilige wieder als das Urschöne auf: wäre dann in einer solchen Darstellung nicht eben so viel Widerspruch als Willkühr, selbst bey dem Trefflichen, was in praktischer Hinsicht zugleich vorkommen möchte?

So bewährt sich auch indirekter Weise die sittliche Grundbestimmung in jeder Rede von Gott oder den „göttlichen Dingen."

§. 24.

Noch eine wissenschaftliche Bestimmung: Gott als Object und Subjekt betrachtet; von der Persönlichkeit Gottes; und: von der göttlichen Natur.

1. Das Ur- und Allreale (Urwesen) mag nun auch das „absolute Objekt" genannt werden, wenn dieses Beywort nicht nur das unbedingte, sondern auch das Unbegrenzte bezeichnet. Denn ein absolutes Objekt, im Unterschiede von dem relativen oder bedingten Wesen, ist auch der menschliche Geist. Wird nun aber der Mensch als Subjekt betrachtet, so erscheint er zuvörderst unter dem Objekte = Gott. Und die Setzung: Objekt und Subjekt, ist wohl treffend im Gegensatze mit jener gemeinen: „Subjekt und Objekt," so wie diese, als die erste oder höchste aufgestellt, theoretisch zum Materialismus, und praktisch zur Vergötterung des Menschen führt, je nachdem nämlich das Subjekt logisch oder ethisch erfaßt, und im ersten Falle alles Reale oder Objektive in die Sinnenwelt verlegt, im andern aber der Mensch zugleich als das Höchste schlechthin aufgestellt wird.

2. Da kein bloßes Naturwesen „Subjekt", neben dem Objekte (wie neben dem Prädikate), genannt werden darf: so ist die Gottheit allein das absolute Subjekt; und der

Mensch kann nimmermehr ein „absolutes Subjekt", obwohl — im gedachten Sinne — ein absolutes Objekt, genannt werden. So viel liegt daran, daß mit diesen Schulworten ein bestimmter Sinn verbunden werde, nachdem sie, dem Gange der neu-europäischen Bildung zufolge, einmal festsitzen in unserer Sprache.

3. Mit der Subjektivität, wie solche keinem willenlosen Wesen und daher auch dem Wahnsinnigen, dem neugebornen Kinde u. s. w. nicht zukommt, fällt die „Persönlichkeit" zusammen. Subjekt und Person sind dasselbe, in dieser Hinsicht. Daher nun auch die absolute Person = Gott. Wie aber bey der Persönlichkeit zuerst der Wille in Betrachtung kommt, und die erste Eigenschaft des göttlichen Willens die Heiligkeit ist, von der Heiligkeit aber die Gütigkeit, und die Gerechtigkeit von beyden ausgehet: so erscheint die göttliche Persönlichkeit in einer dreyfachen Gestalt.

4. Fraget man nach, was denn die „Natur Gottes" oder die „göttliche Natur" sey; so unterscheiden wir blos die Natur im materiellen und im nicht-materiellen Sinne. — Jene alte Unterscheidung: natura naturans (Gott) und natura naturata (Natur) verdient kaum noch eine historische Erwähnung. — In der ersten Bedeutung nun, d. i. als Physis, kann die Natur offenbar Gott nicht beygelegt werden; und das deutsche, vom lateinischen abstammende Wort, heißt da nur so viel als das Wesen oder die Eigenschaften Gottes. So kehret dann die schon gegebene Lehre wieder. Spricht aber Jemand von der Natur Gottes als der „objektiven Identität", nachdem er das Objektive = dem Physischen gesetzt hat: so erscheinet, wie man sieht, blos die Physis, diese Wurzel der Thierheit. Und was muß dann, verfährt man anderst folgerecht, hervorkommen, wenn

a) diese Natur als der Grund Gottes, sey es auch unter dem Worte der objektive Gott (Deus implicitus) aufgestellt, und sodann

b) die subjektive Identität und hiemit das Subjektive = dem Logischen oder Denkenden hinzugenommen wird, hervorgehend auf diesem Grunde, sey es auch unter dem Worte Gott im ausnehmenden Sinne (per eminentiam, — Deus explicitus).

So kommt das Logische oder die Form, wenn auch gesteigert, zu dem physischen Stoffe hinzu, gerade wie in der empirischen Erkenntniß, die bekanntlich, wenn sie an die Stelle der philosophischen gesetzt wird, als Materialismus abzuweisen ist. Und so entspricht das Endresultat der Identitätslehre vollkommen jenem Anfangspunkte: „Denken und Seyn, Subjekt und Objekt ꝛc. = dem Logischen und Physischen, — nur mit dem Unterschiede, daß am Ende als das Erste auftritt, was zuerst als das Zweyte gesetzt ward, und zwar ganz natürlich, da immer die Sache, nicht die Form oder das Logische, den Ausschlag giebt! Gesetzt auch, man nenne Letzteres das Intelligente, ja das Göttliche und Moralische: was ist dadurch gewonnen? Wie Subjekt und Objekt, so sind dann auch das Moralische und Physische an sich Eines (Idem, eadem res): welch' ein Ergebniß! Und woher dann noch ein Merkmal, um Gott vom Götzen zu unterscheiden? Oder welch' ein „Gott" kann und muß, kraft der Folgerichtigkeit, aus jener Wurzel hervorgehen?

Anmerkung. Das absolute Objekt und Subjekt = Gott können nicht so, wie die objektive Menschheit, unterschieden werden; denn in Gott fallen das Sollen und Wollen in Eines zusammen. Sondern jene Unterscheidung giebt nur a) in Bezug auf Gott als Objekt der Idee und hiemit der wissenschaftlichen Betrachtung sowohl als der Anbetung ꝛc. — im Gegensatze mit der materialistischen Denkart, wie diese alles Objekt oder Objektive in das Physische setzt —, und b) in Bezug auf Gott als Subjekt, oder wie Gott an sich, als das Eine Heilige, Allgütige ꝛc., und so die Heiligkeit als Ideal im Verhältnisse zur Tugend erscheinet.

§. 25.

Ob sich demnach die Mystik mit der Religionsphilosophie vertrage? — Mit besonderer Rücksicht auf ein Bedürfniß unserer Zeit.

1. Das Unbegreifliche, was auch bey der wahren Erkenntniß und hiemit bey dem ächten, reinen, würdigen ꝛc. Begriffe von Gott vorkommt, ist kein Mystisches, wenn die Mystik als solche zwey Seiten hat: eine gültige in Bezug auf das Wesen der Philosophie, und eine ungültige, da ihr die angemessene Form mangelt. Denn jenes Unbegreifliche ist kein Dunkles wie die Mystik, auf dieser Seite.

2. Will man den Begriff, im eigentlichen Sinne des Wortes, aus dem Gebiete des Uebersinnlichen und hiemit der Religion ausschließen; so ist man im Widerspruche:

a) mit dem Sprachgebrauche der Gebildetsten, und zugleich

b) mit sich selber, wenn man zugleich vom reinen oder „wahren Mysticismus" anstatt des Begriffes in diesem Gebiete, spricht.

Denn ein Merkmal, wodurch man den wahren Mysticismus von dem falschen zu unterscheiden vermöchte, könnte nur von der Wissenschaft und somit vom Begriffe ausgehen, — nämlich zunächst, unter Voraussetzung der Idee. Uebrigens findet diese Unterscheidung in Absicht der Mystik, dem Obigen zufolge, keineswegs Statt. Sondern

a) das Gültige oder die gültige Seite derselben betrifft die Sache, wie solche zuvörderst als ächter Geist, als Wesen in diesem Sinne, und so als ein Geheimes oder Verborgenes eintritt; aber dieses Geheime schließet die Bestimmtheit und Deutlichkeit, wie solche hinzukommen sollen nicht aus:

b) das Ungültige oder die ungültige Seite derselben — die in dem Worte Mysticismus vordringt — betrifft also das Dunkle und Verworrene, welches nun einmal durch dasselbe Wort, „mystisch" ꝛc., in Ermangelung eines andern, bezeichnet wird.

Aber das Wahre der Mystik, in Bezug auf das reine, ursprüngliche Gefühl, leuchtet nun eben bey der Religion besonders hervor, indem der Mensch in seiner Abhängigkeit von dem unendlich Höhern betrachtet wird. Daher, wie bekannt, zuvörderst das reine, kindliche Gefühl der Abhängigkeit. Wird aber mit dem Gefühle der Begriff nicht verbunden, so schwindet besonders der Freyheitsbegriff aus dem Auge: und dann tritt, in der Rede oder Lehre vom Göttlichen, selbst der Materialismus nothwendig ein.

3. Wollte man vollends den Mysticismus als „das Schauen des Göttlichen" aufführen, und ihn dergestalt über das Erkennen, den Begriff und die Wissenschaft (selbst auf dem ächten, idealen Grunde) hinaufsetzen; so fände sich da

a) Willkühr, in dieser Erklärung des Mysticismus, ja sogar Abweichung von jener grammatikalisch und historisch bestätigten, so wie philosophisch erwiesenen, Bedeutung des Wortes, und

b) sodann überall keine Schutzwehr gegen die Schwärmerey, Phantasterey, ja selbst gegen die Pfafferey unter dem angeblichen Schauen der Gottheit.

Zweyter Theil.

Das Religiöse in seiner Erscheinung betrachtet.

Erster Abschnitt.

Von dem Verhältnisse des Wesens zur Form in Absicht der Religion.

§. 26.

Religion und Religionen; — die Sprache des Historikers und Politikers.

1. Wie es der Form nach nur eine Tugend, der Materie nach aber Tugenden giebt, so auch nur eine Religion dem Wesen nach, und Religionen der Form nach — in dieser Bedeutung des letzteren Wortes, wie nämlich

a) dort, bey der Sittlichkeit, die ethische Bedeutung des Wortes Form,

b) hier aber bey der Religion, die logische Bedeutung — in Verbindung mit der empirischen — gilt: daher die „Religionsformen."

2. So wird die Religion nicht ursprünglich, wie selbige mit der Sittlichkeit Eines ist, sondern auf dem Reflexionspunkte betrachtet, wo die weitere Bedeutung und dann die Religion besonders als Lehre und Kultus (Gottesverehrung) vorkommt. In dieser Hinsicht spricht man von dem Wesen und den Formen der Religion, wie von dem Wesen und der Form der Philosophie. Und somit ist auch dort

ein Logisches, aber bey jener Vielheit zugleich ein Empirisches, so wie ein Aesthetisches. — Doch kann auch die logische Form als solche eine Vielheit ausgebären: daher die Systeme oder, wie man auch sagte, die Formen der Philosophie. —

3. Spricht nun der Historiker und besonders der Politiker von den verschiedenen „Religionen"; so ist diese Sprache

a) gültig, wenn das Wesen und hiemit die Eine Religion — also die Religion in ihrem innern Verbande mit der Sittlichkeit — vorausgesetzt ist, aber

b) ganz ungültig, wenn entweder ein bloß natürliches Gebilde — wie da eine rohe Phantasie und ein gemeiner, ungebildeter Verstand mit dem bloßen Selbsterhaltungstriebe zusammen wirken können, also — bloßer Fetischismus oder gar die Irreligion, in ihrem Verbande mit der Unsittlichkeit, sich vorfindet in der Gestalt der Superstition, wenn auch unter einem heiligen Namen.

§. 27.

Der Mythos, die Mythologie und das Symbol.

1. Der Mythos, in dieser Beziehung auf das Religiöse, ist ein Produkt der Phantasie und des Verstandes, während die erstere vortritt. Doch kann der Mythos als solcher dem Wesen der Religion eben sowohl entsprechen als widersprechen.

2. Daher zwey Seiten der Mythologie: eine gültige und eine ungültige. So zeichnet Herder in seinen Briefen zur Beförderung der Humanität die schöne und gültige Seite der griechischen Mythologie. Die Laster hingegen, welche der unsittliche Grieche seinen Göttern oder vielmehr Götzen beylegte, sollen nimmermehr als ein freyes Leben und Stre-

ben

ben vorgestellt werden. Denn wo das Laster herrscht, da ist Sklaverey, nicht Freyheit (die erworbene).

3. Das Symbol oder Sinnbild hingegen ist ein Produkt der Phantasie in Verbindung mit der Vernunft, d. h. auf dem Grunde derselben = Vernünftigkeit, und kann sich daher nur mit der gültigen Mythe verbinden.

4. Wo die bloße Phantasie waltet, da entsteht anstatt des Symbols das Phantom. Und wo sie auch bey dem guten Willen zu weit greifet, tritt allmählig neben dem Symbolischen, was noch Statt findet, eine Uebertreibung ein — in Absicht des Physischen, wie solches zum Sinnbilde dienen mag. Daher z. B. das übertriebene Bilderwerk, so daß der Geist vor lauter Physischem sich zum Ueberphysischen nicht wohl erheben kann.

§. 28.

Der Anthropomorphismus: nähere Bestimmung.

1. Sehen wir auf das Göttliche im Menschen zurück, wie daher ein realer Grund für unsre Vorstellung und Rede von Gott entstehet; so ergiebt sich der gültige Anthropomorphismus: dieser gründet sich also in der moralischen Natur des Menschen, vorausgesetzt die gedachte Einheit des Moralischen mit dem Religiösen!

2. Wird hingegen die Vorstellung von einem Höhern nach der physischen Natur des Menschen gebildet; so entsteht nur ein Götze, indem das Physische zugleich gesteigert wird. Daher der ungültige Anthropomorphismus.

3. Der Letztere ist ferner zweyerley Art:

a) wenn das Physische bloß als solches, mithin ein Bedingtes oder sonst ein Beschränktes, als solches, dem sogenannten Gotte zugeschrieben wird: Hunger oder ein Bedürfniß der Nahrung, Leiden, Reue u. s. w., — und

b) wenn ein Physisches im Widerstreite mit der Moralität dem sogenannten Gotte zugeschrieben wird: Wollust, Eifersucht, Willkühr u. s. w.

4. So hängt der gültige Anthropomorphismus mit dem Symbol und der gültigen Mythe zusammen, der ungültige aber, theils mit dem Phantom, theils mit dem verwerflichen Mythos. Beydes wird auch von der Geschichte der Menschheit überall bewährt.

§. 29.

Monotheismus und Polytheismus.

1. Wo der Glaube in seinem innern Verbande mit der Sittlichkeit sich findet: da ist auch der Monotheismus, selbst wenn das Wort von dem Einen Gott fehlen sollte.

2. So entscheidet zuvörderst die Sache, nicht irgend ein Name, sey es auch der Name Gott, da eben

a) die Sache, wovon hier die Rede ist, zunächst subjektiv oder in der Tiefe des Gemüths sich einfindet, und

b) der Name erst mit dem reflexen Bewußtseyn, das auch von Aussen bestimmbar ist, zusammenhängt.

3. Wo aber der Glaube und hiemit die Sache nicht mangelt: da ergiebt sich, bey jedem sonst Gebildeten auch der entsprechende Name, wenigstens nebenher und wo gerade ein besonderer, herzlicher Ernst spricht: so z. B. bey Plato, Cicero, Seneca und Andern. Die sonst vorkommende und wohl auch im Ganzen vorherrschende Redensweise ist da blos eine Anbildung von Außen, und waltet da vor durch die Macht und nach dem Gesetze der Angewöhnung: im Fortgange der Zeit und der Bildung wird auch dieser Mangel immer mehr wegfallen.

4. Wo hingegen die Unsittlichkeit und hiemit der Unglaube oder die Irreligion obwaltet: da ist — wenn sich

zugleich Aberglaube einfindet — eigentlich der Polytheismus in seiner Verbindung mit dem Götzendienste.

5. Auch hier entscheidet die Sache, aber indirekter Weise. Mag auch das Wort Gott (Ein Gott) rc. von der Lippe tönen; im Herzen und dann auch im Kopfe sitzt doch ein Götze oder Abgott. Und der strebenden Sinnlichkeit genüget nicht Ein Götze: sie bedarf mehrerer, heiße man sie auch Patrone, Nothhelfer u. d. gl.

6. Im Fortgange der Zeit, der Verbildung, kommt auch da immer mehr das Wort zur Sache: von dem Einen Gott wird immer seltener gesprochen, und jene Vielheit (Vielgötterey) drängt sich dagegen immer mehr in der Lebenssprache hervor, auf diese oder jene Art.

§. 30.

Heidenthum und Christenthum.

1. Mit dem Polytheismus, so bestimmt, fällt das Heidenthum zusammen.

2. Dasselbe gründet sich folglich in der physischen Natur des Menschen, so wie diese mit der moralischen im Widerstreite seyn kann.

3. Eben darum war und ist das Heidenthum überall, zu jeder Zeit und an jedem Orte, wo immer die Unsittlichkeit in deren Verbindung mit dem Unglauben — bey einem solchen Zusatze von Aberglauben — sich fand und findet.

4. Das Christenthum dagegen ist mit dem Monotheismus, nach jener Bestimmung, ganz Eines; das Christenthum in der universellen Bedeutung, welche unserer Wissenschaft angehört, also unbeschadet dem positiven, wie solches der Theologie zufällt oder zugehöret!

5. Das Christenthum gründet sich demnach in der menschlichen Natur selbst: in der höhern, sittlichen gerade wie das Heidenthum in der niedern oder sinnlichen (im Widerstreite mit jener). Und das Christenthum, so betrach-

tet, ist demnach eben so alt, als die ächte, höhere Bildung der Menschheit.

6. Die metaphysische oder rationale Ansicht von dem Christenthume wird bestätigt durch die Geschichte; und selbst die Grammatik dient auch hiebey der Metaphysik. Daher

a) der Gesalbte mit dem Geiste der Wahrheit und Tugend — also eine höhere, moralische Salbung (χρισμα), so daß der Christ und der wahrhaft Sittliche Eines sind, unbeschadet der historischen Bedeutung an ihrem Orte (mit solcher Rücksicht auf den Einen χριστος) —, selbst nach jenem Ausspruche des Kirchenvaters Irenäus: Omnes ii Christiani fuerunt, qui secundum rectam rationem vixerunt, quamvis Christiani non fuerunt, nämlich im historischen Sinne, und

b) das Zeugniß der Geschichte, wie das Evangelium zuerst in Städten geprediget wurde, während auf dem Lande umher, in den „Dörfern" oder „Heiden" noch Laster und Irrthum herrschten: daher „Paganismus" und das deutsche „Heidenthum." So erscheinet im Christenthum die Einheit des Wahren und Guten, im Heidenthum aber, die Einheit des Irrigen und Bösen. Und so schließet sich die historische Vorstellung an die philosophische an. Die Letztere ist bey solchem Blicke auf das Licht des Evangeliums immer vorausgesetzt. Aber in der christlichen Offenbarung, oder im positiven Christenthum erscheint darum nicht weniger eine ausserordentliche Gabe der Gottheit, mit Hinsicht auf die Totalbildung der Menschheit.

Zweyter Abschnitt.

Von der gültigen Setzung in Absicht der Form zum Behufe der Religion.

§. 31.

Die Lehre; Dogmatik; das Positive.

1. Soll das Göttliche bildend auf die Menschheit einwirken; so muß dasselbe, als Wahres im Gegensatze mit dem Irrigen nach dessen Verbindung mit dem Bösen, gesetzt (ponirt) und so ein Festgesetztes (Positum, Positivum) seyn. Diese Setzung steht entgegen

a) der Leidenschaft, die eine Feindin der Wahrheit ist, und

b) der Beschränktheit, die zu keinem Festen und Bleibenden gelangen kann, sey dann selbige die bloße Skepsis oder auch eine Spekulation, die eine Form mit der andern vertauscht, und so bloß Systeme wechselt.

2. Daher die wahre Lehre = Dogmatik; daher auch die dogmatische Philosophie, wissenschaftlich und praktisch. Und der Lehrsatz (δογμα) gehet sonach von der logischen Form aus, indem solche dem Wesen, in dieser Beziehung auf die Menschheit, dienet.

3. Es kann aber nicht blos das Wahre, welches an sich mit dem Guten Eines ist, und so von dem Göttlichen ausgeht, dergestalt gesetzt und festgesetzt werden; sondern es mag auch ein Anderes, das nur Mittel zum Zwecke und nur nach Maßgabe einer gegebenen Kulturstufe ein solches seyn kann, in der Gestalt des Positiven auftreten. Letzteres

ist nicht schlechthin, wie das Erstere, ein Göttliches und daher nicht, wie dieses, unveränderlich oder ewig. Ja es giebt sogar ein Positives, oder es ist ein solches denkbar, welches weder Zweck wie das Erste, noch Mittel wie das Zweyte, heißen kann. Wir unterscheiden daher das Positive überhaupt in

A. das göttliche — mit solcher Rücksicht auf die Sache —, und

B. das menschliche — mit solcher Hinsicht auf den Gang der menschlichen Bildung; das Letztere aber in

a) das gültige = Mittel, obwohl nicht schlechthin gültige wie das Erstere = Zweck, und

b) ungültige = „Menschensatzungen, positivem Zeug" u. d. gl.

Das Positive, welches göttlicher Art ist, findet sich überall, wo mit schönem, herzlichem Ernste von demselben als dem Einen Nothwendigen gesprochen wird. So ist dasselbe ein Allgemeines, — unbeschadet jedem Besondern, was historisch auftritt, an seinem Orte. Nur darf wiederum kein Besonderes in der Gestalt des Positiven so aufgestellt werden, daß jenes Allgemeine, welches auch Gegenstand der Idee, und mithin der Philosophie ist, in die Kategorie des Bedingten, Natürlichen oder Physischen hinabgesetzt wird.

§. 32.

Die Lehren oder Lehrsätze von dem Verhältnisse Gottes zu dem Menschen.

I. Das Dogma von der „Schöpfung" beruht darauf: es giebt nur Ein schlechthin selbstständiges Seyn; — alles andere Seyn ist davon abgeleitet: wann und wie immer! So erscheinet auf einer Seite der Schöpfer und auf der andern das Geschöpf jeder Art. Und die Schöpfungslehre hat demnach zwey Seiten: eine lichte und eine dunkle. Denn das Wie — wie das Endliche

aus dem Unendlichen, wie besonders moralische und physische Geschöpfe aus dem Einen hervorgegangen — bleibt dem menschlichen Verstande unbegreiflich. Aber aus seiner natürlichen Beschränktheit begreift er zugleich so viel, daß und warum die Schöpfung von dieser Seite ihm unbegreiflich seyn müsse, eben weil sie vorzugsweise die Sache der Gottheit (actus Dei per excellentiam) ist.

Eine besondere Vorsicht ist nöthig

1) gegen die empirische Ansicht von dem Schöpfer als Quelle oder Urquelle (in diesem Sinne), wo denn der wesentliche oder reale Unterschied zwischen dem moralischen und physischen Geschöpfe wegfallen würde, weil aus Einer Quelle nur Einerley fließen kann; dagegen gilt vielmehr: alle Dinge sind göttlichen Ursprungs, aber nicht alle sind göttlicher Art! — und

2) gegen die logische Allgemeinheit unter dem Worte Allmacht oder: der „Allmächtige", so wie nicht zuvörderst die Heiligkeit erfaßt, und die Allmacht bloß in Verbindung damit als göttliche Eigenschaft vorgestellt wird; (§. 22.) denn sobald die Allmacht in jener Gestalt vortritt, so ergiebt sich unter dem Worte Schöpfer — der Töpfer, der nach Belieben Gefäße der Ehre und der Schande macht. Daher dann auf einer Seite die Lieblinge und auf der andern die Stiefkinder Gottes (?); eine Vorstellung, die offenbar den Grundbegriff der Gottheit aufhebet. — Hieraus folgt ferner:

a) zwischen dem ersten Menschen, wie er geschaffen ward, und dem Menschen, wie er jetzt geboren wird, findet sich kein „wesentlicher" Unterschied; denn sonst fände der Name „Mensch" in Bezug auf den Erstern oder auf den Letztern nimmermehr Statt: und indem auf der einen Seite wiederum der Günstling, wie auf der andern das Stiefkind rc., hervorträte, würde der Begriff von dem Einen Heiligen u. s. wieder aufgehoben;

b) vor der Wirklichkeit, welche = Religion oder Sittlichkeit eintreten soll, muß die Möglichkeit (§. 4.) dem Letztern sowohl als dem Erstern gegeben seyn: sonst höbe die Anforderung an den Menschen als Subjekt insbesondere den Grundbegriff von dem Allgerechten auf — wann und wie aber diese Möglichkeit dem Menschen jetzt gegeben werde, ist eine historische Frage, die eben darum, als solche, in der Philosophie nicht vorkommen darf; denn nur auf die Sache, im besagten Gegensatze mit dem Materialismus, richtet diese den Blick —; und

c) da eben der Mensch, d. h. ein Jeder, als moralisches Geschöpf im Unterschiede — von dem bloß physischen zu betrachten ist; so können die Worte „gut" und „böse" in der Rede von ihm nur die moralische Bedeutung haben. Also kann weder das eine noch das andere irgend einem vor seiner Selbstthätigkeit beygelegt werden. Sonst verschwindet der ethische Grundbegriff. Und jede Rede, welche dann eintritt, ist materialistisch, also Naturalismus (im eigentlichen Sinne), mag sie auch noch so religiös oder göttlich klingen, und insbesondere als (angeblicher) Supernaturalismus auftreten: man trägt eine Denk- und Redensweise, welche nur im Naturreiche gültig ist, auf die Menschheit über.

Materialismus ist daher auch jene sogenannte Theologie, welche eine Seligkeit vor der Sittlichkeit, und eine Sittlichkeit, Güte ꝛc. vor der Selbstthätigkeit aufstellt. Dieselbe spielt nur mit den Worten „Seligkeit, Heiligkeit" u. s. w. Auch ist sie nicht einmal „Hyperphysik", sondern (soweit) im Grunde nur Physik, wie nämlich diese, wenn sie die Stelle der Metaphysik und hiemit der Ethik einnimmt, sich zum Materialismus gestaltet; eine Bemerkung, welche wieder der wahren Theologie nach ihrem Gegenstande zu nahe tritt! Uebrigens ist auch jenes Wort (Hyperphysik) ein Gebilde der materialistischen Denkart: als wäre nur die

Physik reale und gültige Wissenschaft! Darum soll auch jenes Kind einer frühern Aufklärerey nicht ferner geduldet werden. —

Aus demselben Grunde, weil die Schöpfungslehre zwischen dem moralischen und physischen Geschöpfe einen realen Unterschied aufstellt, ergiebt sich mit objektiver Gültigkeit und weiterer Entwickelung (§. 21.) die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele an diesem Orte. Nur der Mensch ist sonach unsterblich, im eigentlichen Sinne des Wortes. Wer hingegen sagt: „Alles ist unsterblich, der Tod ist nur scheinbar" u. s. w.; der spielet nur mit dem Worte, gerade wie Jener, welcher Alles für göttlich erklärt, mit diesem Worte ein leeres Spiel treibet. Denn, wenn Alles göttlich, Alles unsterblich ist: so ist eben darum, kraft der Folgerichtigkeit, Nichts göttlich, Nichts unsterblich, weil auch die umgekehrte Rede mit demselben Rechte eintreten kann, oder, was die Sache betrifft, weil ein Göttliches und hiemit Unsterbliches nur dadurch denkbar ist, daß ein Anderes, welches nur bedingten Werth hat, und daher vergänglich ist, sich mit demselben keineswegs auf einer Linie befindet. Soweit ist zwischen dieser Identitätslehre und jener sogenannten Gotteslehre eine besondere Wahlverwandtschaft: kein Wunder, wenn sich jüngsthin die eine mit der andern verbunden und verbündet hat! Aber das hier Bemerkte gilt, wie das Obige, bloß der Lehre in ihrer Konsequenz, nicht der Gesinnung irgend eines Mitmenschen. Und wo eben bey dem Satze: „das Göttliche und Natürliche sind an sich Eines", nur die poetische Unterlegung des Erstern, und dann, indem das Letztere damit zusammengefaßt würde, eine ausgezeichnete Koncretion vorgieng: da fordert solche Lehre noch immer eine besondere Würdigung, so verwerflich sie auch, als angebliche Wissenschaft, seyn mag.

II. Das Dogma von „der Weltregierung" betrifft die Erhaltung alles Endlichen, d. i. die fortgesetzte Schöpfung („conservatio est continuata creatio") und insbe-

sondere die Vorsehung, oder, wie man ehedem sagte, Fürsehung (providentia). So gehet die göttliche Weltregierung als solche besonders auf die Mittel zu dem Einen Zwecke der Menschheit; und so tritt folglich in derselben die Allgütigkeit besonders hervor — in Bezug auf Alles, was in dieser Welt, in diesem Gebiete der Erscheinungen vorkommt, mithin eben sowohl auf die Uebel und das Böse, als in Bezug auf das Gute jeder Art:

1) Die Uebel — mala mundi — sind entweder eine väterliche Prüfung oder eine väterliche Strafe, je nachdem sie einen Unschuldigen oder einen Schuldigen treffen, in jedem Falle aber bestimmt zu einem Mittel der Sittlichkeit nach dem bekannten Verhältnisse der Psyche zur Physis, des Geistes zum Körper und dadurch zur umgebenden Natur. Diese Vorstellung der Sache mag auch, wenn man will, eine „Theodicee" heißen, gegen die bekannten Klagen, daß es in dieser Welt so viele Uebel gebe, daß Glück und Unglück so ungleich vertheilt seyen ꝛc. — Und:

2) Der Sieg des Bösen, die Triumphe des Lasters, die im Kreise der Gegenwart oft so unverkennbar und auffallend sind, verschwinden bey dem Blicke auf das All — vermöge der göttlichen Macht, wie sich diese zunächst an die göttliche Gütigkeit anschließt, im Gegensatze mit der Kleinmüthigkeit oder mit der störenden Vorstellung, als würde die Tugend stets unterliegen, das Laster stets obsiegen u. s. f. Daher der Lehrsatz: „das Gute wird gelingen, das Göttliche wird siegen", früh oder spät aber gewiß!

Wie sich übrigens die menschliche Freyheit mit der göttlichen Macht (Allmacht) und Vorhersehung alles Künftigen vertrage; dieß gehört wieder zum Geheimnisse der geistigen Schöpfung und zum Wesen der Gottheit, so weit uns dasselbe unbegreiflich ist. Das erforderliche Licht aber geht auch über diesen Fragepunkt auf, indem zuvörderst die moralische,

nicht irgend eine logisch-empirische (wenn auch gesteigerte), Bestimmung eintritt und dann, als sichere Erklärung, gegen jedes Widerstrebende den Ausschlag giebt.

III. Das Dogma von dem „Weltgerichte" oder dem Weltrichter beruht auf dem Grundbegriffe von der göttlichen Gerechtigkeit, wie sich diese zunächst an die göttliche Gütigkeit und dadurch an die Heiligkeit anschließt. Daher die Lehrsätze von einer ewigen, dem Verdienste genau angemessenen Belohnung und von einer Bestrafung, welche

a) gegen das Böse als solches, als ein an sich Strafbares gerichtet ist — poena vindicativa seu absoluta, in der alten Schulsprache — und zugleich

b) zum Heilmittel — poena medicinalis —, also zum Mittel der Sittlichkeit bestimmt ist: als Erweckung oder Aufforderung zum Guten, zur Bekehrung und Besserung.

So gehet die (göttliche) Gerechtigkeit wieder auf die Gütigkeit und dadurch auf die Heiligkeit zurück; und so bewähret sich stets wieder diese unsre Grundansicht von dem Wesen der Gottheit.

Uebrigens ist das Reich der Menschheit nach der Idee weder in Absicht des Gutseyns noch des Wohlseyns getrennt von dem Universum.

Und nach derselben Ansicht von Gerechtigkeit erscheinet auch die „Vergebung der Sünden" als Mittel zu dem sittlichen Zwecke, da eben ohne die Ueberzeugung, daß Gott dem Menschen, der sich bekehrt und bessert, seine Sünden vergebe, keine Bekehrung und Besserung Statt finden könnte. Alles Weitere aber in positiver Hinsicht bleibt auch hier der positiven Lehre oder Theologie überlassen. Nur so viel fordert die Philosophie: daß

1) kein Physisches an sich als Sühnopfer aufgestellt, und 2) kein Moralisches von dem einen Subjekte, wie dann solches auch heiße, auf ein anderes übertragen werde.

Denn eine solche „Versöhnungslehre" würde offenbar, wie jene sogenannte Gotteslehre, dem Grundbegriff der Sittlichkeit und hiemit der Gottheit selbst aufheben; ja vermöge der Konsequenz, wenn diese einträte und durchgriffe, würde sich dieselbe in baaren Materialismus auflösen. Daher z. B. nach einer ganz neuen und sogar hochgepriesenen Erklärung „die chemische und physiologische" — also physische! — Umwandlung = Erlösung, Umschaffung u. s. w. Natürlich! „das Moralische und Physische" ist ja die nächste, wissenschaftliche Bezeichnung jenes Allgemeinen: „das Uebersinnliche und Sinnliche." Wem die moralische Linie nicht gefällt oder nicht genügt, der muß die physische betreten. Es giebt kein Drittes. Daher setzte schon die ältere, dogmatisirende Mystik den „physischen Christus" (?) über den „moralischen" — abgesehen hier von einem Pleonastischen in dieser Rede, wie in jener von dem „moralischen Gott"! — Und eben daher mußte die besagte Identitätslehre unter dem Namen der neuesten Philosophie (?), nachdem sie den „moralischen Gott" verworfen hatte, physische Qualitäten: Stärke, Macht, als solche u. s. w., für die Wurzel- oder Grundeigenschaften der Gottheit erklären. Aber dem sogenannten Gotte müßten dann auch physische, nicht moralische Opfer gebracht werden, wie jedem Götzen des Alterthums.

Anmerkung. 1. Wenn, nach derselben Lehre, die Schöpfung der Entwickelungsprozeß der Gottheit (!) vom Unvollkommnern (?) zum Vollkommnern ist: was folgt dann in Absicht des „Physischen", von welchem, als dem Grunde oder Realen, eben die Entwickelung ausgehen soll? Ja was folget selbst in Absicht des „Immoralischen", wenn die absolute Identität durchgeführt wird? — Und: 2. Sollen wir nun die Religion nach Cicero von relegere, oder mit Lactantius von religare ableiten? ist sie Verbindung oder „Wiederver-

bindung" des Menschen mit Gott? Wer das Letztere annimmt und schlechthin aufstellet: der muß auch annehmen, daß der erste Mensch vor seinem Falle — keine Religion gehabt habe!

§. 33.

Die Lehren von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott.

1. Nach der Idee kann, dem Obigen zufolge, eben so wenig von einer „religiösen Moral" als von einer „moralischen Religion" die Rede seyn. Wohl aber ist solche Rede gültig auf dem Standpunkte der Reflexion, wo eben die Religion = der religiösen Reflexion, dem kindlichen Aufblicke zu Gott u. s. w. vorkommt. Daher auch die religiöse Tugend, oder die Tugend in dieser Gestalt,— Frömmigkeit.

2. Auf diesem Standpunkte erscheint nun das Wahre

a) der kantischen Ansicht, welche die Sittlichkeit als Zweck, und die Religion als „Mittel" derselben vorstellt, und

b) der mystischen Ansicht, welche die Religion als „Quelle, Seele 2c. der Tugend aufstellet.

Aber so erscheint 1) nicht das bloße Mittel, wie das Physische, sondern das Hülfsmittel, Verstärkungsmittel u. dgl. indem eben die Religion, ausgegangen als solches Nachdenken von der sittlichen Triebfeder, auf dieselbe verstärkend oder belebend zurückwirkt, — und 2) das Wort Seele oder Quelle nur als eine Art von Metapher, eben in Bezug auf dieses Belebende und mit solcher Hinsicht auf die weitere Sittlichkeit. (§. 16.)

3. Auf diesem Standpunkte der Reflexion erhalten wir nun auch eigene oder besondere „Pflichten gegen die Gottheit", — besondere, nicht: abgesonderte, zufolge der gedachten, realen Verbindung der Menschheit mit Gott. Daher

a) die unbegränzte Achtung, entsprechend der Heiligkeit, d. h. in Bezug auf dieselbe,

b) die unbegrenzte Dankbarkeit, entsprechend der Allgütigkeit, und

c) das unbegrenzte Vertrauen, entsprechend der Allgerechtigkeit. (§. 22.)

So erscheinet die kindliche Liebe, da eben, laut der Ethik die Achtung als moralische Triebfeder zur Liebe sich fortbildet, und eben diese sodann jedem Weitern zum Grunde liegt. Daher insbesondere die dankbare Liebe gegen die Gottheit. Und nach demselben christlichen Symbole, von Gott = Allvater, ergiebt sich nächst der kindlichen Liebe die kindliche Verehrung u. s. w. Im praktischen Vortrage tritt eben darum diese Sprache vornehmlich ein.

4. Vermittelst der religiösen Reflexion tritt die Tugend vor Allem als „Demuth“ auf, so wie an diese, bey dem Blick auf das äussere Leben, die „Geduld“ sich anschließet, aber nicht getrennt von dem „hohen und starken Muthe“, zufolge der Moralphilosophie.

5. Vermöge desselben Nachdenkens, wie nämlich dieses auf die sittliche Triebfeder belebend zurückwirkt, erscheinen auch „Glaube, Hoffnung und Liebe“ in der Gestalt der Tugend und zwar, bey solchem Blicke auf Gott, als göttliche oder religiöse („theologische“?) Tugenden:

a) der Glaube in Bezug auf die Heiligkeit oder Allgüte, folglich mit Rücksicht auf den Zweck der Menschheit (§. 22.),

b) die Hoffnung — wohl unterschieden von der bloßen und besonders von der eigennützigen — in Bezug auf die Allgütigkeit und folglich zunächst mit Rücksicht auf die Mittel zu jenem Zwecke, und

c) die Liebe in Bezug auf die Gerechtigkeit, aber so, wie diese auf die (göttliche) Gütigkeit und die Heiligkeit zurückgehet. So tritt die Liebe besonders als kindliches Vertrauen ein — auch mit Rücksicht auf die Seligkeit als Folge der Sittlichkeit, aber sonach ohne jeden Rückblick auf das eigne Selbst, wie dieses auf Wohlseyn, als Endzweck ausgehen könnte —, also belebt und verstärket durch die religiöse Betrachtung, und auf solche Art stets wieder hinzukommend als sittliche Triebfeder, in Bezug auf die weitere Sittlichkeit.

6. Das religiöse Nachdenken erscheint insbesondere als „Andacht", eben als Denken an Gott, in dieser praktischen Hinsicht. Und die Andacht zerfällt in

a) die „Betrachtung" — meditatio, contemplatio — und

b) das „Gebet" — oratio —, in Rücksicht auf den Heiligen, Allgütigen u. w.

Das Gefühl liegt überall zum Grunde und zwar nicht bloß, wie in der philosophischen Betrachtung, welche Spekulation heißt, — im Gegensatze mit der Sophistik oder sophistischen Speculation; sondern dasselbe geht zugleich als belebendes Princip hervor. Aber der Begriff, obwohl in praktischer Richtung, tritt zugleich ein. Sonst entstände ja keine Betrachtung. Und wenn das Gefühl mit größerer Lebhaftigkeit und Stärke, bis zur Anrede an Gott hervorgeht: dann gestaltet sich, wie man sieht, die Andacht zum Gebete, sey übrigens jene Anrede bloß innerlich, gemüthlich oder zugleich äußerlich und zum artikulirten Laute fortgebildet („oratio mentalis" und „vocalis"). Das Gebet geht folglich, als solches, von der sittlichen Triebfeder aus, so wie eben die Sittlichkeit mit der Religion ursprünglich Eins ist. (§. 16.) Und dann wirket dasselbe belebend auf jene zurück. Wie aber da ein Aeußeres, Worte, Formeln und Formulare vorkommen: so ist eine besondere Aufmerksamkeit nö-

thig, damit nicht die Form, auch in dieser praktischen Hinsicht, zu weit greife, selbst auf Kosten des sittlichen Zwecks.

Dritter Abschnitt.

Von der gültigen Verneinung in Absicht der Form zum Behufe der Religion.

---

§. 34.

Hyperdogmatismus; Aberglaube; Fanatismus.

1. Bindet man den Besitz der Wahrheit, in Ansehung des Höchsten, zuerst und dann ausschließlich an die (irgend eine) Form; so entsteht die Hyperdogmatik und hiemit der Hyperdogmatismus, und zwar entweder

a) nur aus einer Beschränktheit des Verstandes, weil man nicht einsieht, wie der Mensch, irgend Einer, ursprünglich zum Besitze des Wahren gelange, oder

b) zugleich aus Unsittlichkeit, Rechthaberey, Stolz u. s. w., indem man seine Ansicht dem Andern aufdringen will, weil mit derselben, also mit dieser Form oder Formel, gewisse Vortheile verknüpft sind.

2. Mit diesem Uebermaße des Formalen hängt der Aberglaube zusammen, so wie derselbe besonders in das Leben eingreift. Hiebey ist jedoch eine nähere Bestimmung nöthig:

a) wo noch guter Wille sich findet, da ist nicht bloßer Aberglaube, also nur der Unverschuldete — „unüberwindliche, theoretische" —;

b) wo hingegen der gute Wille und hiemit der Glaube oder das Wesen der Religion fehlet: da waltet, bey

solchem

solchem Uebermaße von Seite der Form, der bloße Aberglaube = Superstition, also der verschuldete — „überwindliche, praktische", weil er von dem Willen, der Einen praktischen Kraft ausgeht.

3. Mit dem theoretischen Aberglauben verbindet sich die Schwärmerey, wie der Enthusiasmus oder die Begeisterung mit der Religion. Zu dem praktischen Aberglauben hingegen gesellt sich der Fanatismus, die Verketzerungssucht, die Verfolgung des Andersdenkenden als solchen bis zum Tode.

Zugabe. Das „Proselytenmachen" verstattet eine mildere Ansicht, indem der Blick auf die schöne, brüderliche Mittheilung zurückfällt. Aber die „Proselytenmacherey" erinnert an den Fanatismus. Wenigstens ist dieselbe ein Kind des Hyperdogmatismus.

§. 35.

Religionsfreyheit; Aufklärung; Duldung.

1. Dem Hyperdogmatismus, in Absicht auf diesen Gegenstand, tritt die Religionsfreyheit zunächst entgegen. Aber dieselbe betrifft

a) nicht das Wesen der Religion — dieses kann und darf, nach dem besagten Verbande der Religion mit der Sittlichkeit, keinem erlassen werden —, sondern

b) nur die Formen derselben, so wie da überall kein Mensch vom seinem Mitmenschen die Annahme derjenigen Form, welche ihm die Beste dünkt zu fordern berechtigt ist.

2. Dem Grundirrthume, welcher da als Hyperdogmatik eine ausschließende Glaubensform aufstellet, also dem religiösen Vorurtheile, den Wahnbegriffen dieser Art u. s. f. steht die Aufklärung als solche entgegen. Und dieselbe ist

a) gültig, wenn sie von dem ächten, vernünftigen (rationalen) Grunde ausgeht; aber

b) ungültig, wenn dieser Grund, wie damit das Wesen der Religion verbunden ist, fehlet. Im letzten Falle findet sich die bloß negative Aufklärung, oder mit Einem Worte, die Aufklärerey. Daher nun der „Aufklärling" als Seitenstück zu dem „Finsterling" (Obscuranten), wie sich eben der Hyperdogmatiker dazu gestaltet.

Und mit dem Aufklärer im guten Sinne ist nun der Selbstdenker, in der reinen und vollen Bedeutung des Wortes, und somit auch der freye Denker — wohl unterschieden von dem sogenannten Freydenker und Freygeist — ganz Eines. Denn das „aude sapere" ist vollkommen gültig, wenn der Mensch immer zuerst auf das Gewissen, den schönsten Stern in der Brust des Menschen, hinblickt. Dann mag er auch seinen Verstand muthig gebrauchen. So wirket die Denkkraft im Dienste der Wahrheit. Und so wird eben der Verstand weder übergeordnet, wie in der Freydenkerey, noch unterdrückt, wie im Systeme der Verfinsterung: er wird bloß untergeordnet, und nur so, indem er dem Einen Göttlichen dienet, dem Glauben unterworfen. Also diese Unterwerfung ist keine Unterdrückung. Und sie betrifft, als Unterordnung, nicht einmal die Vernunft, da eben der Glaube selbst aus dem Schooße der Vernunft hervorgeht (§. 13. und 15.).

Der freye Denker aber ist als solcher

a) frey von demjenigen, was dem Wesen der Religion entgegensteht, also von der Leidenschaft, Selbstsucht, Ehrgeitz u. s. w., und

b) frey von dem, was der angemessenen Form widerstrebt, also von dem Wahnbegriffe, dem Vorurtheile u. s. w.

3. Mit der Aufklärung nun, im ächten, reinen Sinne des Wortes, verbindet sich die Duldung (Toleranz) = Hu-

manität in Bezug auf jeden Andersdenkenden als solchen, wie da ein Jeder von Seite des Verstandes unter dem Einflusse dieses oder jenes Aeußern, der Erziehung, der Aeltern, Lehrer, Gesellschafter, Bücher u. s. w. stand, und wie da Jemand das Wahre als „Geist" besitzen kann, sey ihm auch, was die „Erkenntniß" der Wahrheit betrifft, ein Irriges von Außen an- und eingebildet. — Spricht man aber von der Duldung in dieser Hinsicht überhaupt; so unterscheiden wir

a) die gültige, eben in Absicht auf die Formen der Religion und hiemit auf jede positive als solche, wie da eine Verschiedenheit auf jenem Wege entstehen kann, und

b) die ungültige, eben in Absicht auf das Wesen der Religion, da solches überall Keinem, dem die Erziehung nicht gebrach, mangeln darf, und da folglich keine Nachsicht in Bezug auf dasselbe Statt finden soll, zufolge der besagten Einheit des Religiösen mit dem Moralischen. Dahin weiset auch jenes klassische Wort: „Nolim tolerari ab iis, qui vitia quaeque toleranda putant.“ (*Cicero.*)

Hieraus erhellt nun, was von dem Satze zu halten sey: „der Regent soll keine Religion haben"; ferner: ob denn alle positiven Religionen im Staate geduldet („tolerirt") werden müssen? und: ob eine „herrschende Religion = Staatsreligion Statt finden dürfe?

Daß aber eine angebliche positive Religion wirklich — Religion und so wahrhaft eine positive Religion sey, erhellet aus ihrem moralischen Gehalt: eine Lehre, die Unmoralisches gebietet, ist keine Religion. Auch so bewähret sich unsre Grundansicht von dem Verhältnisse des Religiösen zu dem Moralischen. (§. 9. und 16.)

Und ob irgend ein Mensch das Wesen der Religion besitze, ergiebt sich im Kreise der Wirklichkeit nach jenem sichern

und als klassisch anerkannten Merkmale: „aus den Früchten erkennt man den Baum". (Wer kennt nicht dieses Christliche oder einem christlichen Ausspruch nachgebildete Wort?) So bewähret sich im Leben, wie dort in der Wissenschaft, das sittliche Merkmal, bey jeder Frage, was denn religiös oder göttlich in dieser Bedeutung sey? Wendet man aber ein, daß jenes Kriterion hier nicht zureiche, weil sich der Mensch verstellen könne, ja weil es auch eine sehr feine Heucheley gebe; so wird erinnert:

a) das Göttliche behauptet seine Oberherrschaft im Lande der Menschheit auch indirekter Weise, so gewiß ihm der Primat zukommt; eine ganz glückliche Verstellung, eine durchgeführte und siegreiche Heucheley ist daher unmöglich: und

b) die Geschichte, die Erfahrung, ja jeder schärfere Blick in die Wirklichkeit zeiget, wie sich auch der feinere Heuchler im Fortgange der Zeit immer mehr selbst entlarve, zumal in seinem Berufskreise, und bey längerer Beobachtung.

Der dogmatisirende Mysticismus, welcher jedem Andersdenkenden als solchem das Christenthum, die Sache, das Wahre, Rechte u. s. f. abspricht, nimmt freylich an, daß Jemand auch bey der „treuesten" (!) und folglich anhaltendsten „Erfüllung seiner Berufspflichten" noch von dem bösen Princip, der Selbstsucht, Ehrsucht u. s. f. getrieben seyn könne. Allein dieser Dogmatismus

a) verräth offenbar — abgesehen von jedem subjektiven Grunde! — Mangel an der tiefern Menschenkunde, und

b) hebet selbst die Möglichkeit der christlichen Liebe und Gerechtigkeit auf, bey allem Gerede davon, während der Sektengeist und insbesondere die partheyische Zuneigung oder Hinneigung zu den Gleichdenkenden und Gleichphantasirenden um so mehr eingreifen kann.

Und dieser Mysticismus sollte nun als „Tiefsinn" ausgezeichnet werden? — Wohl der Menschheit, wenn noch da und dort, bey einem solchen Mystiker, der bessere Geist sich äussert und besonders praktisch eintritt, sey es auch auf Kosten der Konsequenz!

§. 36.

Indifferentismus; Unglaube; Atheismus.

1. Die ungültige Toleranz heißt mit einem Worte Indifferentismus, wenn sich mit solcher Praxis die entsprechende Theorie verbindet. Der wahrhaft Tolerante, d. i. derjenige, welcher dem Andersdenkenden als solchen die „wahre" Religion (die Eine) und hiemit die Tugend, die Sittlichkeit und Seligkeit nicht abspricht, ist demnach keineswegs ein Indifferentist. Wo das Wesen (der Religion) nicht mangelt während zugleich ein Irriges von Außen angebildet ward: da wird sich jenes auf eine andere Weise, durch ein anderes Wort ꝛc. da und dort offenbaren. Indifferentist heißt füglich nur, wer gegen das Moralische sowohl als gegen das Religiöse gleichgültig ist, so wie dann zu solcher Praxis die entsprechende Theorie kommt. Ja die eigentliche Gleichgültigkeit in dieser Hinsicht besteht und äussert sich gegen das Gute und Böse sowohl als gegen Religion und Irreligion. Natürlich, bey jenem Zusammenhange des Moralischen mit dem Religiösen! Und spricht der „religiöse Indifferentist" auch, auf der andern Seite, um so mehr von der Moralität oder Tugend: so heuchelt und spielt er nur mit diesen Worten, oder — verbindet einen ganz andern Sinn mit denselben: die gepriesene Sittlichkeit ꝛc. ist ihm nichts weiter als Sitte, wenn auch die schöne und feine, die gute (?) Lebensart, Gewandtheit, Muth u. s. w.

2. Mit dem Indifferentismus hängt der Unglaube in soferne zusammen, als da überall ein Zuwenig auf Seite

der Form Statt findet. Indeß müssen wir auch bey dem Unglauben, wie vorhin bey dem Aberglauben, unterscheiden

a) denjenigen, dem noch guter Wille und hiemit Glaube oder Religion zum Grunde liegt, der folglich nicht Irreligion oder bloßer Unglaube ist, und

b) demjenigen, der im bösen Willen wurzelt, und folglich verschuldet oder praktisch und so mit dem Indifferentismus ganz Eines ist.

Der theoretische Aber- und Unglaube kommen also im Wesen positiv zusammen: beyde haben es noch, sey auch dort die göttliche Perle in einer Kruste, und hier ohne jede Einfassung. In der Form aber weichen sie dergestalt von einander ab, daß der eine davon zu viel und der andere zu wenig hat. Und auf gleiche Art unterscheidet sich der praktische Un- und Aberglaube, während sie in dem Wesen negativ zusammentreffen: beyde sind davon entblößt.

Vergleicht man aber den theoretischen Aberglauben mit dem praktischen Unglauben oder umgekehrt; so ergeben sich folgende Resultate:

A. Der theoretisch Abergläubige steht hoch, ja himmelweit, über dem praktisch Ungläubigen, hat gleich dieser auf Seite des Verstandes, der Kenntnisse und insbesondere der Aufklärung, so weit sie dem Aberglauben entgegensteht, entschiedene Vorzüge. Und

B. Der theoretisch Ungläubige ist eben so erhaben über den praktisch Abergläubigen, wie oft auch von dessen Lippe das Wort „Glaube, Religion, Gott, Christus" u. s. f. erschallen mag.

Fraget man endlich, was denn verderblicher sey, der Aberglaube oder der Unglaube; so ist zu bemerken: jeder Irrthum ist verderblich, nach dem besagten Verbande des Irrigen mit dem Bösen; und jede weitere oder nähere Bestimmung ergiebt sich durch jene Unterscheidung zwischen

Wesen und Form. Scheint übrigens der Unglaube verderblicher, weil er den Tiger in des Menschen Brust ganz entfesselt, während der Aberglaube ihn wenigstens in einigem Grade noch dadurch bindet, daß er Gespenster sieht, oder einen Götzen als Schreckbild vorhält: so ist auf der andern Seite zu bedenken, wie mit dem Aberglauben die Heucheley sich verbinden, und die Leidenschaft dann unter dem breiten Mantel der „Religion" (?) wirken kann. Und wie zerstörend hat auch die Schwärmerey — also der Aberglaube, wobey guter, frommer Wille eben nicht fehlte — schon gewirkt, besonders in diesem und jenem einzelnen Falle! Nach Maßgabe des Aeußern wird bald der Unglaube, bald der Aberglaube schädlicher seyn. In keinem Extreme ist Heil. Und eines nähret das andere, eines ruft das andere wiederum hervor, nach dem bekannten Wechselspiele der Extreme in diesem Lande der Menschheit. Darum darf keines begünstigt werden.

3. Der „Atheismus" mag der Gipfel des Unglaubens genannt werden. So steht er als Seitenstück dem Fanatismus gegenüber, wie der Indifferentismus dem Hyperdogmatismus. Und auch hier berühren sich die Extreme: auch der Unglaube hat seine Proselytenmacherey; und in der wildesten Zeit der französischen Revolution wüthete der Atheismus gleich jenem Fanatismus in einer früheren Zeit. Nur die Form war verschieden. Wie übrigens der praktische Aber- und Unglaube dem Wesen nach Eins sind: so kann gar leicht, nach Maßgabe eines Aeußern, der erstere in den letztern übergehen. Auf solche Art trat in jenem wilden Zeitpunkte der Atheismus selbst im Volkskleide auf.

Aber giebt oder gab es nicht auch „tugendhafte Atheisten"? — Tugend und Atheismus sind offenbar ein Widerspruch, wenn wir auf die Sache an sich sehen. Wie aber das Wort (Gott) mit dem reflexen Bewußtseyn verknüpft ist, und dieses von dem Verstande und dadurch vom Aeuſ-

fern abhängt; so mag auch der Atheismus in den theoretischen und praktischen abgetheilt werden:

A. Der böse oder unsittliche Mensch ist, als solcher, auch gottlos (ἄθεος), — praktischer Atheist, d. h. der Sache nach, mag auch der Name Gott von seiner Lippe tönen, und

B. nach einer besondern, unglücklichen Leitung von Aussen — bey einer solchen Verleitung und Verstimmung seiner Denkkraft kann dagegen Jemand die Sache (Religion) wirklich besitzen, und so, wie man sagt, Gott im Herzen oder im Gemüthe haben, während sein Mund oder seine Feder das Gegentheil ausspricht.

In diesem Falle findet aber eine Art von Wahnsinn Statt, wenn auch nur soweit, d. h. unbeschadet seinen Talenten und seinen Kenntnissen in einem andern Fache!

Ist nun ein solcher Mann wirklich tugendhaft und mithin, im Grunde, auch religiös; so wird

a) schon gegenwärtig sein religiöser Sinn durch dieses und jenes andere Wort, wenigstens nebenher und wie unvermerkt, sich äußern und

b) im Fortgange der Zeit — der Bildung, wie diese von dem Universum nicht trennbar ist — auch das entsprechende Wort sich immer mehr einfinden.

Anmerkungen. 1. Die Reflexionsansicht von dem Glauben im Gegensatze mit dem Un- und Aberglauben setzt immer die Ansicht von dem reinen, ursprünglichen Glauben voraus. Selbst der „historische Glaube" geht darauf zurück, indem die Glaubwürdigkeit des Zeugen entscheidet, und somit das Göttliche, wie der Mensch daran Theil nimmt und daran Theil nehmen kann, vortritt. Und auf gleiche Art ist die Rücksicht auf die „Autorität", soweit dieselbe gegründet ist, nur ein Wiederschein des reinen Glaubens. — Die Schulworte „theoretisch und praktisch" sitzen nun einmal (wie jene „subjektiv und objektiv") fest in unserer Sprache, eingetreten

auf dem bekannten Wege unserer neu-europäischen Bildung. Daher kommen sie selbst in der Lebenssprache vor. Aber das Beywort „praktisch“ in jener Verbindung weiset zugleich, indirekter Weise, auf die tiefste Bedeutung zurück. So fällt der praktische Unglaube mit der Sophistik zusammen, indem die Philosophie mit dieser im trennenden oder absoluten Gegensatze steht. (§. 1. und 2.) Und der Aberglaube, der sich mit der Mystik verbindet, ist kein praktischer und folglich nur theoretisch, aber bloß in diesem Vergleiche! Denn sonst fehlet ja eben dem Mystiker als solchem die Theorie, in deren Verbindung mit der Form, wie diese an das Wesen sich anschließen soll.

Vierter Abschnitt.

Von derjenigen Bildungsanstalt, welche das Gültige dieser Setzung und Verneinung (Position und Negation), in Absicht der Form, zum Behufe des Wesens der Religion mit einander verbindet.

§. 37.

Die Kirche nach der Idee; — Ursprung oder „Genesis" derselben.

1. Bey solchem Blick auf das Wesen gegen das zuviel und zu wenig von Seite der Form, so wie letztere dem ersteren dienen soll, erscheinet die Nothwendigkeit einer besondern Anstalt für das Eine, welches bildend auf die Menschheit einwirken soll, in dieser Hinsicht auf das Höchste. Daher die „Kirche", in Ermangelung eines andern Worts, auch in der Philosophie, aber sonach wiederum in der Bedeutung, welche unserer Wissenschaft angehört, also nur in der universellen oder reinmenschlichen, d. h. die Kirche nach der Idee. Wie aber diese kein logisches oder formales Gebilde, sondern reale Vorstellung und zwar die Vorstellung des unbedingt Realen ist: so wird hier die besagte, reale Verbindung der Menschheit mit Gott, objectiv und dann auch subjektiv im gedachten Falle, wieder vorausgesetzt.

2. Wo der ächte Geist, wie ohne denselben überall keine würdige und in dieser Hinsicht wirkliche Menschheit ist, sich einfindet: da entwickelt sich der Trieb zur höhern Mittheilung, d. h. zur Mittheilung in Bezug auf das Eine, worauf die Würde und das Heil der Menschheit beruht. So geht dieser Trieb auf den Mitmenschen in jeder Ge-

stalt. Und da überall kein Mensch vollendet ist; so verbindet sich mit demselben das Bedürfniß, hinwieder zu empfangen, zum Behufe jenes Einen.

Der ächte Geist aber geht bekanntlich (§. 13. und 17.) von der Vernunft = dem Göttlichen aus. So findet sich dieselbe hier im Kreise der subjectiven Menschheit. Und wenn die Kirche auf solche Art selbst aus dem Schooße der Menschheit hervorgeht; so beruht sie offenbar auf zwei Momenten:

a) darauf, daß der Mensch Vernunftwesen ist, und

b) darauf, daß er beschränktes Vernunftwesen ist.

So erscheinet aber der Mensch nicht bloß der Anlage nach oder als Glied der Menschheit, sondern auch in der Wirklichkeit oder als Subjekt vernünftig. Wo die Vernünftigkeit (§. 17.) fehlet, da entsteht nimmermehr eine Kirche. Und in Bezug auf solche menschliche Wesen, in welchen der göttliche Keim erst entwickelt werden soll, erscheint dieselbe zunächst als Bewahrerin der göttlichen Offenbarung. Aber wie?

§. 38.

Die zwey Seiten der Einen Kirche: die positive und negative Seite mit einander verbunden, oder: der reine Katholicismus und der reine Protestantismus.

1. Indem die Kirche setzet (ponirt), richtet sie ihr Auge auf die Wahrheit als solche, in Ansehung des Höchsten. Die Wahrheit wird als ein Gemeingut und so als ein Allgemeines (Καϑολικον) betrachtet und aufgestellt. Daher, bey diesem Blicke auf die Menschheit nach der Idee.

I. Der reine Katholicismus.

Auf dieser Seite, der positiven, sorget die Kirche als solche für die Reinheit der Lehre, für die wahre Lehre u.

s. f. im Gegensatze mit den Irrlehren, da eben, wie mit dem Wahren das Gute, so mit dem Irrigen das Böse zusammenhängt. Diese Setzung steht folglich den gedachten zwey Hindernissen (§. 31.) zunächst entgegen.

2. Auf der andern Seite aber, setzt sich die Kirche als solche, jeder Form, jedem Positiven entgegen, wodurch ein Glaubenszwang eingeführt, und die Verbesserung, nach dem großen entscheidenden Gesetze der Fortbildung, in deren innerm Verbande mit der menschlichen Bestimmung, verhindert würde. Indem sie nun gegen eine solche Position, die selbst ein Grundirrthum ist, um der Wahrheit willen protestirt, heißt sie füglich

II. der reine Protestantismus.

Auf dieser Seite — der negativen aber somit keineswegs bloß negativen — hegt die Kirche zugleich den Geist der Duldung (§. 35.), der Liberalität in deren Verbande mit der Humanität, da eben Jemand das Wahre in der tiefsten Bedeutung des Wortes auch bey einem Irrthume, wenn solcher bloß von Außen kam oder angebildet wurde, besitzen kann, und da folglich auch der Andersdenkende, wenn ihm nur die Sittlichkeit und hiemit die Religion dem Wesen nach (§. 16.) nicht mangelt, ein Mitglied der wahren Kirche ist, heiße dann Letztere, der Idee zufolge, auch die unsichtbare oder nicht — von dem „Andersglaubenden" aber kann, in diesem Falle, gar keine Rede seyn. (§. 18.).

§. 39.

Was nothwendig eintrete, wenn entweder das katholische Element von dem protestantischen, oder dieses von jenem getrennt wird?

1. Wird hingegen bloß gesetzet, also das erste Gewicht auf den Lehrsatz als solchen gelegt, und so der Andersdenkende oder Andersſprechende als solcher, aus dem Bezirke der wahren Kirche schlechthin ausgeschlossen: dann wird

das katholische Element von dem protestantischen getrennt, dann findet jenes Beywort nur im historischen Sinne noch Statt, und der Katholicismus gestaltet sich zum

Hyperkatholicismus.

Daher sodann der Hyperdogmatismus, Obskurantismus, Fanatismus (§. 34.), und im Kreise des Lebens, anstatt des Kultus, der Gottesverehrung u. s. w., die Salbaderey, der Mechanismus und die Heucheley.

2. Wird auf der andern Seite bloß protestirt, also der Blick nur gegen Vorurtheile, Wahnbegriffe, Aberglauben ꝛc. gerichtet, und bey dem Streben nach einem Neuen oder Anderen jenes Eine, welches zum Behufe ächter Bildung zuvörderst als Wahrheit feststehen muß, aus dem Gesichte verloren: dann wird das protestantische Element von dem katholischen getrennt, und der sogenannte Protestantismus ist dann eigentlich

Hyperprotestantismus.

Daher sodann Indifferentismus, Aufklärerey, Neuerungssucht, Nihilismus, und im Kreise des Lebens Kälte, Leerheit und geistiger Tod.

Dagegen zeiget sich in der Kirche, wie solche die positive und die negative Seite miteinander verbindet, die Einheit des Wahren und Guten, und hiemit Licht und Wärme, — mehr oder weniger und zwar überall, wo sich eine Kirche wirklich findet, ebendarum nicht im Widerstreite, sondern in schöner Harmonie mit der rechtlichen Anstalt der Menschheit.

Zugabe. Die Kirche ist demnach als solche katholisch und protestantisch, so daß ohne Pleonasmus, ohne diesen Verstoß gegen die Logik, weder das eine noch das andere Beywort gebraucht werden kann. Und was von der Kirche nach der Idee — von der allgemeinen („universellen") Kirche — gilt: eben das ist dann auch von jeder besondern Kirche in sofern gültig, als die allgemeine jeder besondern, in diesem

Gebiete der Erscheinungen, zum Grunde liegt. Kann aber nicht in der Wirklichkeit das „a potiori fit denominatio“ auch hier Statt finden? Kann nicht das eine oder das andere Element dergestalt vortreten? — ferner: was lehret die Geschichte über jene zweyfache Trennung, in einer frühern und in einer spätern Zeit (unbeschadet der Kirche!)? Schließet sich diese, die Geschichte nicht wieder bestätigend an die Philosophie an? Und was lehret die Letztere zugleich in Absicht auf eine größere Einheit, im Fortgange der Zeit und der Bildung? — Noch mehr! Wenn nach §. 16. die Sittlichkeit („Rechtschaffenheit“ rc.) mit der Religion, und nach §. 37. die Religion mit der Kirche in einem innern Verbande steht: was folget dann für den Menschen jedes Standes, für Jeglichen, der ein würdiger Mensch, ein wahrhaft gebildeter u. s. f. heißen soll, in Bezug auf die Kirche, d. i. irgend eine in diesem Gebiete der Erscheinungen, nach („redlicher“) Ueberzeugung, zufolge der *Möglichkeit*, die oder wie solche irgend Einem auf seinem äußern Lebenswege gegeben ward?! — Und was folget auch gegen den Stolz des praktischen Intellektualismus, wenn nicht die wissenschaftliche Bildung als solche, sondern die sittliche, in deren Verbindung mit der religiösen die Aufgabe der Kirche ist? Also die gemüthliche Erhebung, die Belebung des Gefühls und selbst der Phantasie in diesem Dienste des Höhern, geistige Nahrung dieser Art und hiemit stete Verstärkung der sittlichen Triebfeder nach einem Bedürfnisse, welches in dem gegebenen Verhältnisse der Psyche zur Physis, des Geistes zum Körper und dadurch zur umgebenden Natur, sich gründet! (Was lehret selbst die Erfahrung, trotz jeder ästhetischen und verständigen Bildung als solcher?) Und wie erglänzt vor dem Einen, der Allvater ist, ja dessen Kinder Alle sind, die gemeinschaftliche Würde und Bestimmung!

§. 40.

Wie sich demnach Kirche und Staat, mit Rücksicht auf den Einen Zweck der Menschheit, zu einander verhalten und mit einander vertragen?

1. Wenn der Staat die rechtliche Anstalt der Menschheit heißt; so wird nun die Kirche füglich die sittliche An-

stalt derselben genannt, vorausgesetzt wieder (was stets entscheidet) die innere, ursprüngliche Einheit des Sittlichen mit dem Religiösen, und so wie, in dieser Sprache der Wissenschaft, die Moralität — nicht die Religion oder Religiosität — als „Korrelat" neben der Legalität auftritt.

Wie nun das Recht, nach der Idee oder wahrhaft erkannt, ein Uebersinnliches ist, gleich dem Religiösen oder Sittlichen: so bietet sich hier zuvörderst auch eine innere Einheit zwischen Staat und Kirche dar.

2. Befaßt sich aber der Staatsmann als solcher nicht mit der Sittlichkeit, sondern nur mit der Rechtlichkeit; ist also eigentlich nur diese die Aufgabe des Staates: so erkennt derselbe, wenn er ein wahrhaft gebildeter Mann ist, zugleich, daß ohne die Grundlage der Sittlichkeit überall keine dauernde Rechtlichkeit möglich sey. Daher setzt er neben und in dem Staate eine Anstalt, deren eigentliche Aufgabe die Beförderung der Sittlichkeit ist, stets unter derselben Voraussetzung! (§. 9. u. 16.).

3. Fraget man nun, ob „der Staat über der Kirche, oder diese über jenem" sey; so kann zuvörderst, bey dem Rückblicke auf die Idee und hiemit auf das Recht sowohl als die Religion, von einem Vorzuge der einen oder des andern, gar keine Rede seyn. Auf dem Standpunkte der Reflexion aber, wo die eben gedachten zwey Aufgaben hervorgehen, ergiebt sich folgende nähere Bestimmung:

a) die Kirche befaßt sich positiv oder unmittelbar mit dem höchsten Zwecke der Menschheit, der Staat hingegen nur mittelbar oder negativ, indem er die Hindernisse entfernt, die erforderliche Sicherheit gewährt u. s. f. Also in Absicht des Zweckes und somit von Seite ihres Gegenstandes steht die Kirche über dem Staate. Auch kann die Macht des Letztern in das Religiöse als solches nicht eingreifen, weil sonst die Gewissens-

freyheit = Religionsfreyheit aufgehoben würde. (§. 35.) Aber

b) wie die Kirche im Aeußern und somit im Bezirke des Staates vorkömmt; wie überdies an der Kirche im Erscheinungsgebiete auch ein Menschliches ist, welches dem Staatszwecke Eintrag thun kann, und wie insbesondere unter dem Schein oder Namen der Kirche jener Dogmatismus eingreifen kann, welcher nicht nur die Majestätsrechte, sondern auch die Rechte der Menschheit in dem Andersdenkenden als solchem antastet: so steht die Kirche, in dieser Hinsicht und soweit, überall unter dem Staate.

4. Wo unter der Firma des Höheren, Göttlichen ꝛc. der Staat untergraben und aufgehoben wird: da waltet nicht Geistlichkeit und Kirche oder Kirchenthum, sondern die Herrsch- und Habsucht in dieser Gestalt, d. h. Pfafferey oder Pfaffenthum. Der Geist (Genius), unsrer höheren Bildung hat nun einmal dieses Wort gebrandmarkt. Und wo hingegen unter der Firma des Staates, der Regierung ꝛc. die Kirche untergraben, gelähmt, gebunden und aufgehoben wird: da ist eigentlich kein Staat, sondern höchstens eine übertünchte Barbarey und Tyranney. Um so schöner zeigt sich im Kontraste mit Beyden, die ächte Harmonie zwischen Kirche und Staat zum wahren Besten der Menschheit und hiemit der Kirche sowohl als des Staates.

Zugabe. Was heißt denn eigentlich, wenn die Kirche solcher Gestalt vom Geiste abgeleitet wird, — geistlich und somit auch der geistliche Stand oder die Geistlichkeit? Ja, was heißt geistlich 1) in der allgemeinen Bedeutung, und 2) in der besondern, die eben auf diesen Stand weiset? Muß nicht die Erstere der Letztern, wofern diese gültig seyn soll, überall zum Grunde liegen (unbeschadet jeder weitern, positiven Bestimmung an ihrem Orte!)? Und darf jene allgemeine, wie eben dadurch die Würdigkeit gesetzt wird, und

wie

wie folglich dieselbe alle wahrhaft Würdigen vereinigt, durch diese besondere jemals verdunkelt oder an sich als ein Untergeordnetes, Niederes, vorgestellt werden? Was folgt hiebey besonders gegen den bekannten, heillosen Gegensatz zwischen „Weltlich und Geistlich", wie derselbe früherhin eintrat, und neuerlich auf der andern Seite, wo die einseitige oder negative Aufklärung eingriff, hervorgieng? — Und noch eine Frage: Wenn die Kirche nach unserer Ansicht auf jene reale Verbindung der Menschheit mit Gott und dann auf die Offenbarung, wie solche ursprünglich selbst auf die Gottheit zurückgeht, hinweiset; darf sie dann eine blos menschliche Institution genannt werden? oder kann diese Benennung der Kirche nach der Idee zukommen, wenn Letztere wahrhaft, und zwar im Gegensatze mit dem Materialismus, Vorstellung des Göttlichen ist? Aber auch diese Ansicht der Sache gehört nur unserer Wissenschaft an, und tritt folglich jeder weitern, positiven Bestimmung, wie solche an ihrem Orte wohl gültig ist, keineswegs zu nahe.

Beschluß.

Rückblick auf das Verhältniß des Religiösen zum Moralischem, und auf den Zweck der Religionsphilosophie.

1. Sehen wir nun auf das Ganze zurück; so finden wir das Religiöse und Moralische

a) ursprünglich Eins,

b) wissenschaftlich geschieden, und

c) wiedervereinigt in Hinsicht auf das Leben nächst der Wissenschaft.

So wird nämlich des reine, innere Leben von der Wissenschaft vorausgesetzt. Daher auch die reine Praxis (§. 1.), wohl unterschieden von der äußern oder empirischen Praxis, nach der gemeinen, dem Reflexionspunkte entsprechenden Setzung: Theorie und Praxis (Wissenschaft und Leben). Und so fehlt eben mit jener Praxis dem Sophisten der Geist oder das Wesen der Philosophie, während dem Mystiker nur die angemessene Form und hiemit der Buchstabe derselben mangelt. Aber so entscheidet freylich, was die Sophistik betrifft, nicht mehr die Etymologie oder Grammatik, sondern derjenige Sprachgebrauch, welcher auf dem Wege der höhern Kultur, zunächst eingeleitet durch das Ansehen von Sokrates, Plato und Andern, geltend ward. (Nach jenem klassischen Worte: „Sophistes enim appellabantur ii, qui ostentationis et quaestus causa“ etc.)

Auch stehet demnach, wenn unsre Ansicht von der Religion wohl gültig ist, dieselbe gerade in der Mitte zwischen den zwey Ansichten, wovon die eine das Religiöse von dem Moralischen, und die andere das Moralische von dem Religiösen ableitet, bey jener berühmten Frage:

„Geht die Moral aus der Religion, oder diese aus jener hervor?“

Bey den verschiedenen, objektiven und subjektiven Bedeutungen des Wortes Religion, welche nun einmal in unserer Sprache vorkommen und festsitzen, muß übrigens in einer praktischen und selbst in einer wissenschaftlichen Darstellung jedesmal aus dem Zusammenhange erkannt werden, welche Bedeutung nun gerade gelten soll.

2. Aus dem Obigen erhellet ferner, wie da zwey Standpunkte, jener der Wissenschaft und jener des Lebens, wohl zu unterscheiden sind:

A. auf dem Standpunkte der Wissenschaft ist das Göttliche eine Nachbildung des Sittlichen, d. h.: die Vorstellung von dem Göttlichen = Gott wird gebildet nach dem Uebersinnlichen = Sittlichen, jedoch nur unter der gedachten Voraussetzung der Idee, wie da eben, indem zunächst das Göttliche im Menschen nach dessen Unterschiede vom bloßen Naturwesen erfaßt wird, das Urbild zugleich gesetzt ist, und diese Setzung besteht, indem das Uebersinnliche nach der nächsten wissenschaftlichen Bestimmung als das Sittliche hervorgeht; und

B. auf dem Standpunkte des Lebens ist das Sittliche eine Nachbildung des Göttlichen, d. h.: das Sittliche = Sittlichkeit, und zwar, wie solche dem Menschen zukommt, ist stete Annäherung zu dem Urbilde = dem absoluten Subjekte. Diese Nachbildung verhält sich zu dem Nachbilde, wie solches zuerst in dem Menschen, als Gliede der Menschheit (d. h. in Jedem als solchem) erscheinet, wieder gerade so, wie das Subjektive zum Objektiven. Aber dieses Objektive ist von dem Göttlichen = Gott überall nicht getrennt.

3. Jene Nachbildung, die wissenschaftliche oder theoretische, also der ächte Begriff von Gott, Religion u. s. w. hat zunächst (als Wissenschaft) nur eine mittelbare oder in-

Staatsbibliothek München

direkte Beziehung auf das Leben, — eben als Leitstern gegen jede Irrlehre, welche da verderblich einwirken könnte. Nach dem Verhältnisse aber des Menschen zum Menschen ergiebt sich eine weitere Beziehung, und zwar theoretisch und praktisch, indem, laut der Einleitung, Einer auf den Andern bildend einwirken soll, auf mehr als Eine Weise. Und betrachten wir auch die Religionsphilosophie in ihrer Anwendung und im ganzen Umfange einer menschlichen Subjektivität; so erscheint allerdings auch ein praktischer Einfluß derselben auf das eigene Selbst, in Verbindung mit jenem Leitsterne. Denn wie der ächte Begriff des Göttlichen und hiemit der Gottheit von der reinen Triebfeder ausgeht: so wirket er dann, vereint mit dem religiösen Nachdenken, verstärkend auf dieselbe zurück. Und eben diese Wirksamkeit umfasset sodann jede andere, in demselben Kreise der Menschheit.

Verbesserungen der Druckfehler.

Seite 5. Zeile 9 von oben anstatt Formale lies formale. — S. 14. Z. 20 v. o. anstatt vorfände, l. vorfinde. — S. 16 Z. 6 v. u. anstatt mir l. nur. — S. 19 Z. 13 v. o. anstatt Es l. Er. — S. 30 Z. 11 v. u. anstatt Angabe l. Aufgabe. — S. 33 Z. 3. v. u. anstatt immermehr l. nimmermehr. — S. 34 Z. 1 v. u. anstatt in dem l. für den — S. 36 in dem Schema, anstatt vollendete oder l. oder vollendete. — S. 38 Z. 11 v. o. anstatt positive l. Positive. — S. 42 Z. 17 v. u. anstatt unbedingte l. Unbedingte. — S. 43 Z. 17 v. o. anstatt nach l. noch. — S. 44 Z. 10 v. u. l. objektive und subjektive. — S. 44. Z. 8. v. u. anstatt giebt l. gilt. — S. 56 Z. 3 u. 4 v. u. anstatt wieder nach l. weder noch. — S. 64 Z. 13 v. u. anstatt gelange l. gelangt. — S. 64 Z. 4 v. u. anstatt Unverschuldete l. unverschuldete. —

Minder bedeutende und ähnliche Druckfehler z. B. die für Die, den für dem (oder umgekehrt) und besonders ein Beystrich zu viel oder zu wenig, (da und dort) bleiben der Selbstverbesserung des geneigten Lesers überlassen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Salat, Jakob,

Grundlinien der Religionsphilosophie eine Vorarbeit in Hinsicht auf die zweyte, ganz von Neuem ausgearbeitete Auflage seiner Darstellung derselben

Sulzbach 1819

Bibl.Mont. 4101#Beibd.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10946991-3